Alan Watts

DAO

CALEA CA O CURGERE DE APĂ

HUMANITAS

TERRA LUCIDA

COLECȚIE
DE SPIRITUALITATE UNIVERSALĂ
coordonată de
ANDREI PLEȘU

ALAN WATTS (1915–1973), orientalist, filozof, eseist, s-a născut în Marea Britanie, dar a trăit mai ales în Statele Unite. Teolog ca pregătire (MA și doctorat în teologie), a fost foarte devreme atras de Orient, cu precădere de budismul Zen (*chan*, în varianta chineză), relevant în acest sens fiind faptul că prima sa carte, *The Spirit of Zen*, a fost scrisă la vîrsta de douăzeci de ani. După ce a ajuns în Statele Unite, în 1938, a lucrat ca editor, consilier pe probleme de religie și profesor universitar, ținînd nenumărate conferințe și cursuri pe diverse teme din sfera religiei și filozofiei comparate. A ocupat diverse funcții oficiale, printre altele și pe cea de decan al Academiei Americane de Studii Asiatice din San Francisco.

Printre cele peste 20 de cărți scrise de Alan Watts se numără: *The Spirit of Zen, The Legacy of Asia and Western Man, The Theologia Mystica of Saint Dionysius, Zen, Easter — its Story and Meaning, The Supreme Identity, Myth and Ritual in Christianity, The Way of Liberation in Zen Buddhism, The Way of Zen, Nature, Man and Woman, Psychotherapy East and West, The Two Hands of God, Beyond Theology: The Art of Godmanship, The Art of Contemplation.*

ALAN WATTS
cu colaborarea lui
Al Chung-liang Huang

DAO
Calea ca o curgere de apă

Caligrafie suplimentară de
Lee Chih-chang

Traducere din engleză de
DINU LUCA

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta de
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ALAN WATTS
TAO: THE WATERCOURSE WAY
Pantheon Books, New York
© 1975 by Mary Jane Yates Watts,
Literary Executrix of the Will of Alan W. Watts, deceased
Foreword, Afterword, Bibliography, and illustrations Copyright
© 1975 by Al Chung-liang Huang
All rights reserved under International and Pan-American
Copyright Conventions

© Humanitas, 1996, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0657-5

Notă asupra pronunției

În varianta românească a cărții lui Alan Watts am preferat să utilizăm, pentru transliterarea termenilor chinezi menționați în text, alfabetul fonetic standard *pinyin,* în locul alfabetului Wade-Giles folosit de autor. Pentru a facilita rostirea corectă a acestor termeni, dăm mai jos echivalentele aproximative ale acelor litere care presupun o altă pronunție decît cea din limba română:

Consoane:

b, d, g	se citesc *p, t, k*
p, t, k	se citesc p_h, t_h, k_h (aspirat)
zh, ch, sh	se citesc *dj* (ca în „geam"), *ch* (ca în „ceai"), *ș*
z, c	se citesc *dz*, t_h (aspirat)
j(i), q(i), x(i)	se citesc *ți, ci, si*
r	se citește *j*

Semiconsoane:

w	se citește *u* scurt
y	se citește *i* scurt

Vocale:

a	se citește *e* în grupurile *-ian* precum și în *yan, yuan, juan, quan* și *xuan*

e	se citește	*ă* în poziție finală după consoană sau cînd este urmat de *-n(g)*
i	se citește	*î* cînd este precedat de *z(h)*, *c(h)* sau *s(h)*
o	se citește	*u* în fața grupului *-ng*
u	se citește	*ü* după *j*, *q*, *x* și *y*.

D. L.

Cuvînt înainte

Al Chung-liang Huang

Am petrecut ultima dimineață alături de Alan Watts în biblioteca sa de la munte care dădea înspre Muir Woods, bînd ceai, cîntînd la un flaut de bambus și ciupind corzile unui *koto* printre eucalipți. Predaserăm amîndoi timp de o săptămînă la Esalen Institute, Big Sur, și pe feribotul Societății de Filozofie Comparată din Sausalito. Eu îl ajutam la cercetările pentru cartea sa, iar el tocmai terminase de citit manuscrisul cărții mele, *Embrace Tiger, Return to Mountain*. Stăteam pe jos în bibliotecă, comparînd note, dînd din cap aprobator, zîmbind. Deodată Alan a sărit în picioare și a pornit să danseze vesel o improvizație de *tai ji*, strigînd: „Aha, *tai ji* este Dao, *wu wei, ziran*, ca apa, ca vîntul, navigînd, plutind pe valuri, dansînd cu mîinile, cu capul, cu șira spinării, cu șoldurile, cu genunchii ... cu pensula, cu vocea ... Ha Ha ha Ha ... La La Lala ah ah Ah ..." S-a strecurat apoi cu grație în scaunul de la birou, a pus o foaie de hîrtie în mașina de scris și a început să danseze cu degetele, cîntînd în continuare. Scria o prefață la cartea mea, compunînd o frumoasă introducere în esența *tai ji*-ului. A fost probabil una dintre ultimele sale scrieri înainte ca un epuizant turneu de conferințe prin Europa să-l îndepărteze de masa de lucru și de noul său fel de a scrie, plin de veselie și spontaneitate.

Alan intenționa să-și lase cartea despre daoism să se scrie singură. El știa, ca savant, că urma să producă încă

una din celebrele sale teme-cu-variațiuni despre întîlnirea dintre Orient și Occident. Dar, ca om al lui Dao, el își dădea totodată seama că trebuie să renunțe să o controleze din punct de vedere intelectual. Căci, așa cum afirmă chiar subiectul discursului său, „Dao care poate fi Dao-izat nu este Dao".

După atîția ani de scriere frumoasă a de nescrisului, Alan Watts se dădea în sfîrșit deoparte, lăsîndu-și scrierea să se petreacă de la sine. La mine apela ca la o oglindă, pentru a vedea imaginile reflectate. El dorea să-și armonizeze în întregime trupul și mintea cu mișcarea lui Dao, în *tai ji*. Alan se bucura mult de energia sa, proaspăt descoperită. A scris primele cinci capitole ale cărții de față cu un sentiment profund al descoperirii, al luciditătii, al înțelegerii creatoare. Noi toți cei care am văzut-o crescînd eram convinși că va fi cea mai bună dintre cărțile pe care le-a scris și în orice caz cea mai vie și cea mai folositoare. De-abia așteptam să o termine.

Încă de la început m-am simțit onorat și bucuros să-i fiu de ajutor. Pe Alan îl interesa în mod deosebit felul în care citesc eu textele chinezești originale. Amîndoi eram atrași de descifrarea pasajelor dificile, pline de ambiguitate și permițînd multiple posibilități de interpretare. Mai întîi cercetam toate traducerile existente, le dezbăteam, le digeram și refuzam să le acceptăm, iar apoi o luam de la capăt, încercînd să facem pe loc o traducere nouă, care să ne poată mulțumi.

Alan m-a ajutat să mă împac cu ideea că nu vorbesc fluent engleza. Îmi spunea adesea că varianta mea de chinezo-engleză stricată traduce mai explicit filozofia chineză și că n-ar trebui să mă mai chinuiesc atîta s-o îmbunătățesc. Ca echipă de profesori ne completam perfect unul pe celălalt. Alcătuiam împreună o combinație ideală, care putea să-i ajute pe oameni să experimenteze direct ceea ce ei cred că știu — scoțîndu-l pe fiecare în afara minții sale și purtîndu-l înăuntrul corpu-

lui, iar după aceea înapoi la entitatea sa minte-trup. În cele din urmă, Alan m-a rugat să-i ilustrez în întregime cartea cu caligrafia mea. Am fost amîndoi de acord că trăsăturile de pensulă în curgere liberă ale stilului cursiv (stilul de scriere precum iarba) vor scoate cel mai limpede la iveală calea ca o curgerea de apă a lui Dao.

După ce a încheiat capitolul „De – Virtualitatea", Alan mi-a spus cu o licărire specială în ochi: „Cît privește erudiția și intelectul, eu unul sînt mulțumit acum, și mi-am satisfăcut și cititorii. Restul cărții are să fie numai amuzament și surprize." Alan sperase să-l aducă pe Dao în fața cititorilor săi în felul în care îl practica și experimenta el însuși în viața de zi cu zi. Multe noi perspective se deschiseseră în existența sa. Era din nou ca un copil, dornic și capabil să pornească pe noi făgașuri și să urmeze inevitabila schimbare a energiilor.

În timpul ultimului seminar de la Esalen pe care l-am ținut împreună, la sfîrșitul unei sesiuni de după-amiază în care spiritul exuberant al întrunirii îi făcuse pe toți să zîmbească, să danseze și să se rostogolească pe povîrnișurile acoperite cu iarbă, Alan și cu mine am pornit înapoi spre casă, exultînd, ținîndu-ne pe după umeri și lăsîndu-ne mîinile să alunece ușor de-a lungul coloanei celuilalt. Alan s-a întors către mine și a început să vorbească despre săptămîna plină de succese pe care o petrecuserăm împreună, gata să mă impresioneze cu obișnuita-i elocvență. La un moment dat am remarcat o schimbare neașteptată în privirea sa; întreaga lui înfățișare era strălucitoare și plină de seninătate. Alan descoperise un fel diferit de a-și împărtăși sentimentele: „Yah ... Ha ... Ho ... Ha! Ho ... La Cha Om Ha ... Deg deg te te ... Ta De De Ta Te Ta ... Ha Te Te Ha Hom ... Te Te Te ... ." Am vorbit stîlcit și am dansat tot timpul cît am urcat dealul. Toți cei din jur au înțeles ce spuneam. Alan știa și el că niciodată — în nici una din cărțile sale — nu spusese aceste lucruri mai bine.

La ceremonia dedicată memoriei lui Alan Watts de la Palatul Artelor Frumoase din San Francisco, cineva din public a strigat la Jano Watts: „Ce-a însemnat să trăiești alături de Alan?" Ea a răspuns: „Nu m-am plictisit niciodată. Era un om plin de haz și de surprize. Iar cea mai mare surpriză mi-a făcut-o pe șaisprezece noiembrie anul trecut." În timpul acelei ultime seri din viața sa, Alan Watts s-a jucat cu niște baloane. A descris senzația de lipsă a greutății și de plutire, asemănînd-o cu „spiritul meu care părăsește corpul". Noaptea a plecat într-o nouă călătorie a spiritului, călărind vîntul, rîzînd plin de veselie.

Ne-a lăsat în urmă pe noi, cei vii, cărora le lipsește enorm exuberanța sa. Ne-a mai lăsat și pagini goale, încă două capitole, pe care și le dorise pline de „amuzament și surprize", din cartea pe care o începuse despre Dao. Mulți dintre noi, cei cu care și-a discutat lucrarea sau care s-au întîlnit cu el în timpul seminariilor despre daoism de peste vară, cînd se năștea *Calea ca o curgere de apă*, știau că, în ultimele două capitole din cele șapte plănuite, Alan spera să arate cum vechea înțelepciune chineză, eternă, este leacul potrivit pentru bolile Occidentului. Și totuși, paradoxal, această înțelepciune nu trebuie luată ca un medicament, ca o „pilulă" înghițită la modul intelectual; ar trebui mai degrabă să-i dăm voie, plini de bucurie, să ne pătrundă întreaga făptură și astfel să transforme viețile noastre individuale, iar prin ele, întreaga noastră societate.

Elsa Gidlow, prietena și vecina de o viață a lui Alan, a discutat de multe ori cu mine acest lucru și ca o confirmare a discuțiilor noastre a scris următoarele:

> În viziunea lui Alan, omul tehnologic modern, în încercarea de a obține controlul absolut asupra naturii (față de care are tendința să se considere separat) și asupra tuturor funcțiilor societății umane, ajunge să fie prins într-o capcană, devenind el însuși un sclav. Orice tip de control necesită un supra-

control, pînă cînd „controlorul" însuşi este prins în plasă. Lui Alan îi plăcea să sublinieze sfatul lui Lao zi către împăraţi: „Cîrmuieşte o ţară mare aşa cum ai găti un peşte mic: cu mînă uşoară." Dar trebuie să se înţeleagă că Alan nu a socotit niciodată că, în cele omeneşti, „calea ca o curgere de apă" înseamnă a duce o viaţă plină de slăbiciune, iresponsabilitate şi apatie. Pîrîul nu merge numai în josul dealului. Apa, toată umezeala, iese ca o transpiraţie din pămînt, din pîrîuri, rîuri şi ocean, îndreptîndu-se spre aerul de deasupra, precum o „respiraţie"; urmează apoi o „inspiraţie", în care umezeala revine pe pămînt sub formă de rouă sau ploaie — iar acesta este un ciclu minunat, o interacţiune vie: nimic nu controlează nimic, nu există nici un fel de „şef", şi totuşi totul se petrece aşa cum trebuie, *ziran*.

Nu putem decît să ghicim cum anume şi-ar fi comunicat Alan în ultimele capitole intuiţiile cu privire la nevoia Occidentului de a înţelege şi de a trăi Calea lui Dao. Ceea ce ştim însă este că aceasta l-a transformat pe măsură ce el îi permitea să-i pătrundă toată fiinţa, astfel încît englezul rezervat, întrucîtva scorţos, trăind prea mult înăuntrul minţii sale, a devenit, la vîrsta maturităţii, un înţelept al lucrurilor lumeşti, expansiv, spontan jucăuş şi plin de veselie. El credea că absorbirea pe scară largă a înţelepciunii adînci a daoismului ar putea să transforme Occidentul în mod similar. Această carte trebuia să fie contribuţia lui la acest proces.

Astfel, atunci cînd toată lumea m-a arătat cu degetul socotindu-mă cel mai potrivit să duc la bun sfîrşit această carte, am înţeles că nu trebuie să încerc să-l imit pe Alan sau să intru în interiorul minţii sale, ci să încerc să arăt, din cîte îl ştiam eu, unde anume a ajuns. Iniţial am fost sentimental şi mi-a fost greu să mă desprind de el. Am început să-mi retrăiesc amintirile despre Alan Watts. Doream să-l împart cu cititorii pe Alan, omul complet, nu numai mintea şi cuvintele sale. Am scris despre prima noastră întîlnire, cînd am dansat pe plajă la Santa Barbara, şi despre primul prînz asiatic pe care l-am luat împreună, cînd Alan a vorbit în japoneză mai mult decît mine însumi. Am scris despre întîmplări

captivante și momente emoționante din timpul multelor noastre seminarii comune, care demonstrau cu claritate acel Dao natural de învățător al lui Alan.

Mi-am adus aminte de un revelion în timpul căruia i-am trezit inspirația unui toboșar orb, care a început să bată ritmul dialogului nostru, scris în caligrafie cursivă. Și mi-am amintit cum cei de față au preluat mișcările de stropire-împroșcare ale pensulelor noastre și au început să danseze spontan, pensula-corp a fiecăruia desenîndu-și propriile trăsături. Sau altă dată, cînd Alan și cu mine am ghidat o fată oarbă în interiorul minții-trupului nostru, atingînd-o și mișcîndu-ne alături de ea, pînă cînd a putut treptat să vadă și să simtă prin intermediul viziunilor ei interioare. Mi-am adus aminte de ritualurile la care am participat și de jocurile pe care le-am jucat: nunți scoase din tiparul procedurilor rigide și trecute în adevăratul spirit al dragostei și uniunii sau *chanoyu* ad-hoc, ceremonii ale ceaiului cu echipament neautentic și totuși îndeplinite și respectate cu reverență în esența lor.

Alan Watts îi delecta pe oameni prin filozofie și el însuși știa că asta face. Grija sa principală era să se amuze și să-și amuze și publicul. El transpunea cu ușurință seriozitatea academică obișnuită, la fel ca și studiul conștiincios, pe planurile noi și mai înalte ale bucuriei jocului în creșterea naturală a lucrurilor.

Și totuși aceste amintiri nu sînt decît gînduri despre trecut. Ce se întîmplă acum cu Alan? Care sînt „amuzamentul și surprizele" sale curente, în desfășurare?

De revelionul 1973–1974, în timpul Călătoriei Bardo de patruzeci și nouă de zile (conceptul tibetan și chinez al stagiilor intermediare dintre moarte și renaștere) a lui Alan și doar cu cîteva zile înainte de aniversarea celor cincizeci și opt de ani ai săi, am avut un vis neobișnuit despre timp-spațiu-oameni în juxtapunere. Mi s-a părut

că totul se petrecea în China în timpul unei ceremonii de incantații făcute de călugări pentru Călătoria Bardo a tatălui meu. Apoi locul a devenit biblioteca circulară a lui Alan în care el însuși conducea serviciul religios, vorbind în chineză cu vocea tatălui meu. Eu cîntam la flaut, dar sunetul pe care îl produceam era de gong, amestecat cu bătăi de toacă. Apoi Alan a devenit tatăl meu, vorbind într-o limbă de nerecunoscut, dar perfect inteligibilă. Vocea tunătoare și plină de rezonanță a devenit treptat chiar sunetul flautului de bambus la care cîntam eu, citindu-i de pe buze. Privirea mea s-a apropiat de golul negru mișcător dintre buze, intrînd într-o cutie de rezonanță în care se învolburau culori și lumini, din ce în ce mai profund, în încremenirea sunetului continuu al bambusului. M-am trezit fără să știu cine sînt, unde mă găsesc și în ce an mă aflu. Imediat după asta zburam prin aer (să fi fost oare cu avionul?), ajungînd astfel în biblioteca lui Alan la amiaza zilei de Anul Nou.

Pentru prima oară de la moartea sa, petrecută în noiembrie, am simțit că sînt cu adevărat aproape de el. Așezat pe prispa de lîngă fereastra în fața căreia cenușa lui Alan odihnea pe altar, am lăsat sunetul flautului meu de bambus să răsune peste văi și dealuri.

Era o zi senină și frumoasă. Mai tîrziu m-am încălțat cu ghetele lui Jano, m-am înfășurat într-o pătură, am luat bastonul tibetan al lui Alan și am coborît pe potecuță spre adîncul pădurii. Sunetul flautului de bambus purta tot ce se afla înăuntrul meu către Alan, către tot ceea ce este eternul spirit-trup. Pe drumul de întoarcere pe aceeași potecă, înainte de a ajunge la vîrf, o floare care semăna cu o orhidee a înflorit chiar la picioarele mele. Am întrebat-o: „Ce este Dao cel de zi cu zi?“ Orhideea, Lan — a doua silabă din numele chinezesc al lui Alan — a răspuns: „Nimic special.“ 蘭

Noi nu auzim natura lăudîndu-se că este natură și nici apa ținînd o conferință despre tehnica curgerii. Toată retorica asta ar fi cu totul irosită pentru unii cărora nu le face nici o trebuință. Omul lui Dao trăiește în Dao precum peștele în apă. Dacă am încerca să învățăm peștele că apa este alcătuită fizic din două părți de hidrogen și una de oxigen, peștele s-ar prăpădi de rîs.

În ultimele luni, după ce m-am chinuit să umplu paginile rămase albe ale acestei cărți și am sfîrșit prin a arunca la coș toate încercările, mi-am adus deodată aminte de o dimineață la un seminar din Chicago. Alan era neobișnuit de obosit și se simțea ușor amețit, cînd i s-a pus o întrebare super-intelectuală-mai-măreață-decît-viața-însăși. Au trecut cîteva momente. În acest timp, o parte dintre noi, cei care fuseserăm cu Alan în noaptea anterioară și mai devreme în ziua respectivă, ne-am dat seama că Alan se hotărîse pur și simplu să tragă un pui de somn foarte scurt, ca al unei pisici, în timp ce toată lumea își imagina, și ca atare și vedea, că el este adîncit în meditație, gîndindu-se la întrebare. Cînd în cele din urmă și-a revenit și și-a dat seama că uitase cu totul care era întrebarea, a reușit cu multă subtilitate și elocvență să dea un răspuns chiar-și-mai-super-intelectual-și-mai-măreț-decît-cea-mai-măreață-viață, cu care ne-a uluit pe toți.

Îl aud acum pe Alan rîzînd. De fiecare dată cînd mă împotmolesc în raționamentele mele, apelez la el. Și în toate dialogurile noastre spirituale, răspunsurile lui Alan au fost în mod constant numai: „Ha Ha Ha Ha Ha Ho Ho Ho Hoo Ho Hahahahahahahahahahah ha... ." Să rîdem deci împreună, din toată inima, noi, cei care sîntem cu toții ființe umane ale lui Dao, căci, după cum spunea Lao zi: „Dacă n-ar exista rîsul, Dao nu ar fi ceea ce este."

Prefață

Diverși filozofi chinezi, scriind probabil în secolele -5 și -4, au expus o sumă de idei și un mod de viață care au ajuns să fie cunoscute sub numele de *daoism*, calea cooperării dintre om și tendința sau cursul lumii naturale; principiile acestei tendințe pot fi descoperite în ritmurile regulate ale apei, gazelor și focului, ritmuri care sînt ulterior întipărite sau reproduse în cele din piatră și lemn și, mai tîrziu, în multe dintre formele artei. Ceea ce au avut de spus acești filozofi este de maximă importanță pentru vremurile noastre în care, în secolul +20, înțelegem că eforturile de a stăpîni natura prin forța tehnicii și de a o „îndrepta" pot să aibă cel mai dezastruos efect.[1] 道家

Mă îndoiesc că noi am mai putea face astăzi o relatare obiectivă și exactă din punct de vedere științific cu privire la ce se afla în mințile acelor filozofi, întrucît ei sînt cu mult prea îndepărtați în timp, iar istoria dispare încetul cu încetul, precum reverberațiile sunetelor și ale urmelor în apă. Sensurile precise ale limbii chineze din

---

[1] Remarcați că urmez simplificarea datelor propusă de Joseph Needham, substituind prin simbolurile – și + notațiile B.C. și A.D., care sînt inconsecvente într-un mod neelegant și nici nu sînt universal cunoscute, din moment ce prima reprezintă englezescul „înainte de Cristos", iar a doua expresia latinească *Anno Domini*, „în anul Domnului nostru". În mod curios, nici B.C., nici A.D. nu apar în lista de abrevieri și sigle din *Oxford University Dictionary* (1955).

acele timpuri sînt greu de stabilit și, deși apreciez și încerc să urmez metodele cercetării exacte, de fapt mă interesează cu adevărat mai ales ce anume înseamnă aceste ecouri tîrzii ale filozofiei pentru mine și pentru situația noastră istorică. Cu alte cuvinte, efortul de a afla ce s-a întîmplat de fapt în acele vremuri îndepărtate și de a stăpîni detaliile filologiei își are valoarea sa. Dar apoi? Făcînd tot ce ne-a stat în putință ca să înregistrăm trecutul, trebuie să continuăm și să-l folosim în contextul nostru prezent, și acest lucru m-a interesat cel mai mult în scrierea cărții de față. Doresc deci să interpretez și să clarific principiile unor scrieri precum *Lao zi*, *Zhuang zi* și *Lie zi* în termenii și prin ideile zilelor noastre, redînd totodată textele originale în cea mai limpede traducere posibilă — adică fără parafraze inutile și fără elaborare poetică, urmînd principiile lui Arthur Waley, acel maestru al traducerilor, cu unele rezerve minore.

老子 莊子 列子

Va fi evident faptul că sînt mult îndatorat muncii și metodelor lui Joseph Needham și ale colaboratorilor săi de la Universitatea din Cambridge; chiar dacă nu socotesc lucrarea lor în mai multe volume, *Science and Civilization in China*, a fi însăși vocea Domnului, ea rămîne pentru mine cea mai minunată întreprindere istorică din acest secol. Needham are iscusința de a publica o carte de o erudiție perfect documentată, care se citește cu aceeași ușurință ca un roman, iar prin lectura operei sale cît și prin conversații personale înțelegerea mea asupra lui Dao a devenit cu mult mai clară. Needham își dă totodată seama că a scrie istorie și filozofie este, la fel ca și cercetarea în știință, o acțiune socială, astfel încît opera sa este întrucîtva mai aproape de un cor bine dirijat decît de un solo. Mi se pare regretabil că, mai ales în America, sinologii au tendința să fie cîrcotași și hipercritici la adresa muncii celuilalt. Needham, pe de altă

parte, este în mod invariabil plin de generozitate, fără a renunța însă la integritatea proprie, iar eu am să încerc, în cele ce urmează, să arăt cum principiul lui Dao reconciliază sociabilitatea cu individualitatea, ordinea cu spontaneitatea și unitatea cu diversitatea.

Pe scurt, nu doresc să realizez un sondaj de opinie, care să fie la nivel de masă și corect din punct de vedere statistic, cu privire la ce a făcut sau ce face acum poporul chinez, din perspectiva felului de viață daoist. Asemenea explorări meticuloase ale antropologiei culturale își au virtuțile lor, însă eu sînt cu mult mai interesat de felul în care aceste scrieri vechi reverberează pe harpa minții mele, care a fost acordată, desigur, în cheia culturii occidentale. Deși nu voi disprețui în nici un caz informația descriptivă precisă — Litera —, eu sînt în mod evident mai interesat de Spirit — experimentarea și trăirea concretă a acelei atitudini față de viață care este urmarea lui Dao.

A.W.

Prolegomene

BIBLIOGRAFIA

Pentru a evita obositoarele trimiteri în subsolul paginii, referințele bibliografice la sursele occidentale sînt indicate numai prin, de exemplu, „H. A. Giles (1)" sau „Legge (2)", astfel încît, pe baza numelui și a numărului, să se poată realiza o identificare detaliată, în Bibliografie, a lucrărilor consultate. Există o bibliografie separată pentru sursele chineze originale, referințele la acestea făcîndu-se cu litere italice, precum *Zhuang zi* 12. Ideogramele chinezești pentru cuvinte și scurte expresii sînt tipărite pe margine, alături de formele romanizate. La paginile 88–105 și 134–139, sînt redate în caligrafie chineză multe dintre citatele din surse chineze. Importanța deosebită a includerii ideogramelor chineze este explicată în capitolul întîi, în așa fel încît și nespecialistul să le găsească, sper, folositoare.

TRADUCEREA

Trebuie să admit de la bun început că nu sînt în nici un caz un savant sau un interpret al limbii chineze de talia lui Giles, Waley, Demiéville, Hurwitz, Bodde, Watson sau Needham — fără să-i mai menționez pe acei maeștri chinezi ai limbii engleze precum Hu Shih sau Lin Yutang. Am însă îndrăzneala să cred că înțeleg principiile fundamentale ale daoismului mai în profunzime decît unii savanți al căror interes este strict filologic. Astfel, cînd o traducere este realizată de altcineva,

ea este identificată în text prin, de exemplu, „tr. Lin Yutang (1)". Cînd am comparat mai multe traduceri ale unui pasaj și am hotărît apoi singur cum ar trebui să sune, am identificat traducerea prin, de exemplu, „tr. Watson (1), mod. auct." Cînd o variantă îmi aparține numai mie, ea este identificată prin „tr. auct." Trebuie să-mi mărturisesc aici slăbiciunea pentru asemenea latinisme, alături de altele precum *ibid.*, [*sic*], *q.v.*, *et seq.* și *e.g.*, care abreviază într-un mod convenabil echivalentele lor extinse: „din aceeași lucrare", „asta este, că-ți vine sau nu să crezi, exact ceea ce spune", „referiți-vă la sursa menționată", „și ceea ce urmează" sau „de exemplu". În plus, ele pot fi identificate în orice dicționar adecvat.

ROMANIZAREA

Nu există nici o manieră complet satisfăcătoare de romanizare nici a chinezei, nici a japonezei. Cuvîntul *Tao* (*Dao*)[N.T.] va fi pronunțat aproximativ ca „dow" în Pekin, ca „toe" în Canton și ca „daw" în Tokio. Dar dacă aș înlocui forma *Tao* (*Dao*) (care, de aici încolo, va fi adoptată în limba engleză și nu va mai fi scrisă cursiv) cu oricare din acestea trei, n-aș face altceva decît să fiu capricios și să produc și mai multă confuzie în contextul literaturii britanice, americane și europene despre China. Mai există și un cuvînt romanizat *T'ao* (*tao*) — pronunțat la Pekin precum „tow-" în „towel" — care, în funcție de tonul folosit la rostirea vocalei și de contextul în care apare, poate însemna a dori, nechibzuință,

道

N.T. Așa cum am menționat în „Nota asupra pronunției", în traducerea românească a cărții lui Alan Watts vom folosi, pentru transliterarea cuvintelor chineze, alfabetul *pinyin*. În această secțiune, în care autorul prezintă sistemul de romanizare Wade-Giles, echivalentele în *pinyin* ale termenilor menționați sînt notate în paranteză, acolo unde acest lucru pare util.

insolență, a se îndoi, a trage sau a goli, a-și ieși din matcă, teacă sau tolbă, panglică sau sfoară, lăcomie, piersică, destrăbălare, căsătorie, a scăpa, un tip special de tobă de mînă, a plînge, a limpezi, a lega sau a împleti, cuptor pentru ceramică, a fi mulțumit, a cerși, a pedepsi sau a extermina, o bucată de lemn tare (și individul tare de cap), valuri mari și împachetare. Înainte de a condamna irațională acestui lucru, luați în considerare numărul de sensuri pe care le are „jack" în engleză — fără nici un fel de alterare tonală pentru a le diferenția. Iar pentru aproape toate sensurile diferite ale sunetului *T'ao* (*tao*) există ideograme întru totul distincte.

În toate țările în care se vorbește engleza, cea mai obișnuită formă de romanizare este cunoscută sub numele de sistemul Wade-Giles; acesta este explicitat într-un tabel la sfîrșitul acestei secțiuni (p. 22–23) întrucît, în ciuda defectelor sale, îl voi folosi. Nici un vorbitor de engleză neinițiat n-ar putea să ghicească cum să îl pronunțe, și chiar m-am gîndit odată, într-o dispoziție glumeț-malițioasă, că profesorii Wade și Giles l-au inventat pentru a ridica o barieră între profani și analfabeți, pe de-o parte, și adevărații savanți, pe de altă parte. Ca alternativă, există asemenea reprezentări neîndemînatice precum cea inventată de reverendul prof. James Legge — de exemplu Kwang-3ze pentru Chuang-tzu (Zhuang zi) — care necesită însă un tip bizar de caractere tipografice; iar dacă tot trebuie să apelăm la litere ciudate, putem la fel de bine să ne folosim chiar de chineză. M-am gîndit serios să folosesc versiunea lui Needham a sistemului Wade-Giles, care, spre exemplu, ar înlocui *T'ao* cu *Thao* și *Ch'ang* cu *Chhang*, însă nu mă pot împiedica să simt că apostroful este, estetic vorbind, mai puțin neplăcut decît dublul *h* care, în plus, nu sugerează cu adevărat diferența, și anume că *Chang* (*zhang*) este pronunțat „jang" și că *Ch'ang* (*chang*) este pronunțat „chang", cu un sunet

„a" apropiat de „u" în englezescul „jug." Confuzia este totală! În cartierul Chinatown din San Francisco, *Feng* din sistemul Wade-Giles va fi scris *Fung* (același „u" din „jug") iar *Wang* va avea forma *Wong*, astfel încît să nu fie citit „whang." Pe de altă parte, un restaurant cum ar fi Wooey Looey Gooey va fi numit (pentru a face rimă cu „boy") „Woy Loy Goy."

Problema romanizării ideogramelor a atins un nivel și mai înalt al comicului cînd, puțin înainte de cel de-al doilea război mondial, guvernul japonez a încercat să sprijine un nou *romaiji* în care *Fuji* devenea *Huzi*, iar prințul Chichibu devenea Prințul Titibu, pe principiul că romanizarea japonezei nu ar fi trebuit realizată numai pentru vorbitorii de engleză. Ca urmare, germanii s-ar fi referit la acel nobil munte cu numele de „Ootzee", în timp ce britanicii și americanii ar fi rîs pe ascuns de prințul Titty-boo. Din fericire japonezii au renunțat la această reformă, deși mulți americani continuă să numească orașele Kyoto și Hakone „Kigh-oat-oh", respectiv „Hack-own." Ar trebui să vedeți complicațiile care apar atunci cînd se încearcă romanizarea chiar și în cazul unor limbi alfabetice precum tibetana sau sanscrita, care par, din punctul nostru de vedere, limbi special concepute ca să fie dificile. Lumea științifică a rezolvat lucrurile în așa fel încît, pentru a putea să vă spun ceva despre zeul Krishna, ar trebui să am un tipograf care să-l scrie Kṛṣṇa, și cui îi spune ceva acest lucru în afara celor care îl știu deja?[1]

---

[1] Aș fi putut, de asemenea, să utilizez alfabetul întrucîtva grotesc al Simbolurilor Fonetice Internaționale, așa cum este el folosit pentru a reprezenta cuvintele chinezești în Forrest (1), însă atunci nici un cititor obișnuit n-ar mai putea să înțeleagă nimic. Problema este cu adevărat insolubilă. Îmi aduc aminte că atunci cînd eram mic mi-am propus să notez tot ce știam în așa fel încît să fie inteligibil pentru cei ce vor trăi peste sute de ani. Mi-am

Așa cum în anumite economii cei bogați devin din ce în ce mai bogați, iar cei săraci din ce în ce mai săraci, tot așa, în disciplinele supraspecializate ale științei moderne, știutorii devin din ce în ce mai știutori, iar ignoranții din ce în ce mai ignoranți — pînă cînd cele două clase cu greu vor mai putea să vorbească una cu cealaltă. Mi-am dedicat munca încercării de a atenua această diferență, drept care am să le prezint celor neinițiați sistemul Wade-Giles de romanizare a dialectului mandarin al limbii chineze. 官話

PRONUNȚIA CUVINTELOR CHINEZEȘTI

Consoane Aspirate: Citiți *p'*, *t'*, *k'*, *ch'* și *ts'* ca în *p*in, *t*ip, *k*ilt, *ch*in și bi*ts*.
Neaspirate: Citiți *p*, *t*, *k*, *ch* și *ts* (sau *tz*) ca în *b*in, *d*ip, gilt, gin și bi*ds*.
hs sau *sh*, ca în *sh*oe.
j este aproape ca un *r* „negraseiat", astfel încît *jen* se pronunță aproape ca englezescul *wren*.

Vocale De obicei cu valorile din italiană:
a precum în f*a*ther
e ca în *ei*ght
eh ca în broth*er*
i ca în mach*i*ne și p*i*n
ih ca în sh*ir*t
o ca în so*a*p
u ca în g*oo*se
ü ca în germanul *ü*ber.

---

dat însă seama că trebuie să imaginez mai întîi o cheie pentru pronunțarea literelor din acel alfabet, iar în acest scop a trebuit să folosesc același alfabet!

Diftongi
ai precum în l*i*ght
ao precum în l*ou*d
ei ca în w*ei*ght
ia ca în Will*ia*m
ieh ca în Kor*ea*
ou ca în gr*ou*p
ua ca în *sw*an
ueh ca în d*oe*r
ui ca în *sw*ay
uo ca în *whoah!*

Combinații
an și *ang* ca în b*un* și b*ung*
en și *eng* ca în wood*en* și am*ong*
in și *ing* ca în *sin* și *sing*
un și *ung* cu *u* ca în l*oo*k.

NOTE ISTORICE

Pînă nu demult se credea în general că Lao zi a fost o persoană (cunoscută și ca Lao Dan sau Li Er) care a trăit în timpul lui Confucius (Kong Fu zi), adică în secolele -6 și -5, datele pe care le presupunem corecte despre Confucius însuși fiind -552 ~ - 479. Numele lui Lao zi înseamnă „Copilul Bătrîn", el derivînd din legenda potrivit căreia acesta s-ar fi născut cu părul alb. Datele se bazează pe un pasaj mult disputat din cartea istoricului Sima Qian (-145 ~ -79), care relatează că Lao zi a fost custode la biblioteca regală din capitala Luo Yang, unde Confucius l-a vizitat în -517. 孔夫子

> Li [Lao zi] i-a spus lui Kong [Confucius]: Oamenii despre care vorbești sînt cu toții morți, iar oasele lor s-au prefăcut în țărînă; numai cuvintele lor au rămas. Mai mult, atunci cînd omul superior găsește prilejul, el se înalță, dar cînd vremurile îi sînt potrivnice, el este purtat înainte prin forța împrejurărilor. Eu am auzit că un bun negustor, chiar dacă are comori bine ascunse, arată ca un sărăntoc, și că omul superior, chiar

dacă e-nzestrat cu o virtute desăvîrșită, arată la chip ca un prostănac. Descotorosește-te de aerul ăsta mîndru și de multele tale dorințe, de veșmintele provocatoare și de voința ta nemăsurată: ele nu-ți aduc nici un fel de folos. Asta e tot ce vreau să-ți spun.

După întrevedere, Confucius ar fi zis:

Știu că păsările pot să zboare, peștii să înoate și animalele să alerge. Dar cel ce aleargă poate fi prins în capcană, cel ce înoată poate fi prins în cîrlig, iar cel ce zboară poate fi ucis de săgeată. Însă există și dragonul, iar eu nu pot spune cum se suie el pe vînt printre nori și cum se înalță la Cer. Astăzi l-am văzut pe Lao zi și nu-l pot asemăna decît cu un dragon.

Sima Qian adaugă în continuare:

Lao zi îl cultiva pe Dao și atributele acestuia, ținta principală a studiilor sale fiind cum să se păstreze ascuns și să rămînă neștiut. El a continuat să locuiască în capitala regatului Zhou, însă după mult timp, văzînd decăderea dinastiei, a plecat și s-a îndreptat către trecătoarea care ducea în afara țării, prin nord-vest. Yin Xi, paznicul trecătorii, i-a spus: „Sînteți gata să vă retrageți cu totul din lume. Dați-mi voie să insist să compuneți (mai întîi) o carte pentru mine." Ca atare, Lao zi a scris o carte în două părți, prezentîndu-și, în mai bine de cinci mii de caractere, părerile cu privire la Dao și la însușirile acestuia. Apoi a plecat și nu se știe unde a murit. (...) Era un om superior, căruia îi plăcea să rămînă neștiut.[2]

În ultimii cincizeci de ani, printr-o critică textuală detaliată, savanții chinezi, japonezi și europeni au ajuns, într-o oarecare măsură, la un consens cu privire la textul 道德經 *Lao zi* sau *Dao De Jing*: acesta ar fi o compilație de spuneri daoiste, realizată de mai mulți autori, care își are originea în secolul -4, în timpul lui Zhuang zi și chiar după el (potrivit lui Fung Yu-lan, acesta trebuie să fi

[2] *Shi Ji*, tr. Legge (1), pp. 80-81.

trăit cîndva între -369 și -286.)[3] Cînd iau în considerație încîlcitele opinii care apar în urma criticii textuale a Noului Testament, am unele îndoieli cu privire la cît de în serios ar trebui luată această „demascare" a legendei lui Lao zi. O dată cu ultimii ani ai secolului +19, savanții de tradiție occidentală, incluzînd aici și mulți chinezi și japonezi, par a fi întemeiat o întreagă tendință de a pune sub semnul întrebării istoricitatea figurilor „legendare" din trecut — mai ales dacă acestea sînt de tip religios sau spiritual. Vor fi necesari mulți ani pentru a stabili dacă acesta este un stil sau un capriciu al științei moderne sau dacă este doar un mod de cercetare onest. Pentru a fi pe placul profesorilor, mulți studenți eminenți afectează o aură de obiectivitate științifică și un scepticism vitriolat, ca parte a protocolului necesar pentru a prezenta o disertație acceptabilă. Datorită acestui fel de a privi textele printr-o lupă enormă, ajungi uneori să te întrebi dacă pedanților nu le scapă trăsături evidente pentru ochiul liber.

Pentru mine *Dao De Jing*, „Cartea Căii și a Puterii sale", ar putea fi în mod evident opera unui singur autor, ținînd cont chiar și de interpolațiile minore și de inconsecvențele, reale sau aparente, care se pot găsi în opera aproape oricărui filozof. Stilul său laconic, aforistic și enigmatic este constant pe parcursul cărții, la fel cum este ritmul însuși al argumentării sale: „Dao este așa și pe dincolo, drept care înțeleptul trebuie să se comporte așa și altminteri." Prin contrast, stilul din *Zhuang zi* este cu totul diferit — discursiv, argumentativ, narativ și atît de amuzant că te poate face să rîzi în hohote; astfel, la o judecată estetică, cele două cărți

[3] Fung Yu-lan (2), p. 104. Pentru detalii mult mai complete asupra cercetărilor cu privire la aceste date, vezi Creel (1), cap. 1 și 4.

evocă două personalități cu totul diferite dar egale, fiecare, cu sine. Așa cum stau acum lucrurile, eu nu cred că noi știm suficient despre literatura și istoria chineză veche pentru a face o judecată categorică și poate că nici nu va fi vreodată posibil să o facem.

Oricum, datarea în timp a lui Zhuang zi (sau Zhuang Zhou) nu a fost niciodată prea mult disputată, atît tradiționaliștii cît și savanții moderni punîndu-se de acord, în general, asupra secolului -4. El a fost pus în legătură cu Lao zi așa cum a fost Sfîntul Pavel cu Isus, cu diferența că, în timp ce Sfîntul Pavel nu citează niciodată cuvintele rostite de Isus, Zhuang zi îl citează pe Lao zi. Traducerea la *Lao zi* făcută de Lin Yutang răspîndește printre capitolele din text porțiuni substanțiale din *Zhuang zi* în chip de comentariu, iar formula funcționează admirabil, astfel încît ai tendința să vezi în *Zhuang zi* o dezvoltare și o elaborare a gîndurilor sublimate ale lui Lao zi.

H. G. Creel scrie: „*Zhuang zi* este, potrivit estimării mele, cea mai bună lucrare filozofică cunoscută mie, în orice limbă."[4] Părerea unui asemenea savant impune respect. Literații chinezi simt și ei că stilul său literar este de o calitate excepțională și probabil că mulți sînt cei care, ca și mine, descoperă cu bucurie că Zhuang zi este unul dintre puținii filozofi din toate timpurile care nu se chinuie să se ia cu orice preț în serios și ale căror scrieri sînt binecuvîntate cu un umor cu totul special. Cu alte cuvinte, el poate să rîdă de cele mai serioase chestiuni fără a le lua însă și în derîdere, ci dimpotrivă, făcîndu-le să pară mai adevărate și mai profunde tocmai pentru că sînt comice. Rîsul și religia sau misticismul se potrivesc foarte rar. Aceeași atitudine poate fi găsită, probabil și datorită legăturilor sale cu daoismul, în lite-

[4] Creel (1), p. 55.

ratura budismului Chan (Zen), la fel ca și în stilul propriu al multora dintre discipolii de astăzi ai acestei doctrine.

Există o mai mică certitudine cu privire la datarea cărții *Lie zi*. Deși atribuită prin tradiție secolului -3, ea arată influența ideilor budiste, lucru ce pare a sugera o dată timpurie în era creștină, secolul +1 sau +2. Lie zi este de asemenea extrem de critic la adresa a ceea ce Creel a numit „daoismul xian", diferit de „daoismul contemplativ", primul dintre ele fiind o căutare a nemuririi și a puterilor supranormale prin practicile gimnosofice și „yoga" care par a fi apărut printre daoiști în secolele -2 sau -1. Un *xian* este un nemuritor — un om care și-a purificat trupul, împiedicîndu-i decăderea, prin forme speciale de respirație și alimentație, prin droguri și prin exerciții pentru păstrarea seminței comparabile cu cele din Yoga tantrică. Cînd pielea sa îmbătrînește și se zbîrcește, el o leapădă ca un șarpe pentru a revela dedesubt un trup tînăr și frumos.[5] 仙

Cartea *Huainan zi*, care de asemenea se opune daoismului xian, a fost scrisă sub patronajul prințului de Huainan, Liu An, rudă și vasal al împăratului Wu, și poate fi așezată cu destulă siguranță în jurul datei de -120. Despre ea Creel notează: 淮南子

> O carte scrisă sub patronajul prințului de către diverși savanți și numită *Huainan zi* este eclectică, dar predominant daoistă în tonalitate. Ea conține multe mențiuni ale tehnicilor de a căuta nemurirea, dar nu le recomandă, cred, niciodată. Dimpotrivă, insistă în mod repetat asupra faptului că viața și moartea sînt unul și același lucru și că nici una nu trebuie

---

[5] Vezi Needham (1), vol. 2, p. 422 și ilustrațiile. Deși ideea este aici legată de principiul budist al transformării (*nirmana* sau *hua*), nu am găsit imaginea lepădării pieii și în iconografia indiană sau tibetană, ea părînd deci a deriva din daoismul xian. 化

căutată sau temută. Textul ridiculizează gimnastica și controlul respirației, care au drept scop perpetuarea trupului, dar care în fapt zăpăcesc mintea.[6]

Cartea de față se centrează mai degrabă asupra daoismului contemplativ decît asupra daoismului xian. Nu știu suficient de mult despre acesta din urmă pentru a-l explica în mod coerent sau pentru a-l judeca în mod corect. Oricum, interesul meu se îndreaptă mai degrabă către ceea ce budiștii numesc Calea Înțelepciunii (*prajna*) decît către Calea Puterilor (*siddhi*), întrucît sporirea nelimitată a puterilor și a tehnicilor noastre pare a fi în cele din urmă doar urmărirea unui miraj. Căci cel care e nemuritor și controlează tot ce i se întîmplă mi se pare că s-a autocondamnat la o plictiseală eternă, din moment ce trăiește într-o lume fără mister și fără surprize.

---

[6] Creel (1), p. 19.

DAO
Calea ca o curgere de apă

1

Limba chineză scrisă

Un proverb chinezesc, deseori citat, spune că un desen face cît o mie de cuvinte, fiind adesea mult mai ușor să arăți ceva decît să spui ceva. După cum bine se știe, scrierea chineză este unică prin faptul că ea nu folosește un alfabet, ci caractere (ideograme), care, la origine, au fost desene sau semne convenționale. De-a lungul secolelor, pictogramele zgîriate pe oase sau pe bambus au devenit figuri făcute cu pensula pe mătase sau hîrtie, iar dintre acestea puține mai păstrează vreo asemănare ușor de recunoscut cu forma primitivă sau cu lucrul pe care îl indică, ele crescînd de asemenea enorm ca număr și ca grad de abstractizare.

Cea mai mare parte a occidentalilor — în fapt cea mai mare parte a celor care utilizează un alfabet — și chiar unii chinezi au impresia că această formă de scriere este mult prea complexă și ineficientă. În ultimii ani au existat multe discuții cu privire la „raționalizarea" scrierii chineze prin introducerea unui alfabet asemănător, poate, cu *hiragana* și *katakana*[1] japoneze. Cred însă că acest lucru ar fi un dezastru.

---

[1] Acestea sînt alcătuite din caractere mult simplificate, primele cursive, celelalte precum scrierea de mînă, folosite pentru a nota silabele japonezei vorbite. Japoneza scrisă combină aceste alfabete cu ideogramele chinezești (*kanji*), astfel încît, printre altele, verbele se pot conjuga, iar substantivele se pot declina. Dar cred că toată lumea este de acord că cei mai mulți occidentali consideră mult mai dificilă citirea în japoneză decît în chineză. Trebuie să vorbești japoneza înainte de a putea să o citești.

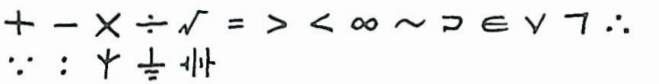
Noi nu ne dăm seama, poate, cît de mult se folosesc astăzi popoarele alfabetice de ideograme. Ele se găsesc din abundență în aeroporturile și pe șoselele internaționale deoarece sensul lor este limpede pentru oricine, indiferent de limba maternă. Tabelul 1 prezintă o listă parțială de astfel de simboluri, iar Tabelul 2 sugerează cum ar putea fi ele utilizate pentru a construi propoziții. Dați frîu liber imaginației și va deveni evident faptul că un bogat limbaj vizual poate fi dezvoltat pornind de la aceste imagini care, fără nici o greutate, ar putea fi inteligibile pentru aproape oricine, fără a mai fi necesară învățarea unei noi limbi vorbite. Fiecare l-ar putea pronunța ca în propria sa limbă, însă ar trebui mult timp pentru ca acest limbaj să dea naștere unei literaturi și să se dezvolte pînă la punctul în care să poată exprima nuanțe subtile ale gîndirii și simțirii. Oricum, calculatoarele l-ar stăpîni cu ușurință și, așa cum se demonstrează în Tabelul 2, asemenea ideograme ar putea transmite relații sau configurații (*Gestalten*) complexe mult mai repede decît lungile înșiruiri de propoziții alfabetice. Căci ideograma oferă mai multe informații de la prima privire și într-un spațiu mai mic decît forma lineară alfabetică de scriere, care trebuie să fie și pronunțată pentru a fi înțeleasă. Să nu existe oare nici o legătură între cît de mult timp este astăzi necesar pentru a-ți „completa" o educație și kilometrii întregi de cuvinte tipărite pe care ochii trebuie să-i parcurgă?

Universul natural nu este un sistem linear. El presupune o infinitate de variabile interacționînd simultan, astfel încît ar fi necesar un număr incalculabil de eoni pentru a traduce măcar un moment din operațiile sale în limbaj linear alfabetic. Să lăsăm însă universul! Să luăm numai planeta Pămînt sau doar ceea ce se întîmplă într-un mic iaz sau chiar, la rigoare, în structura atomului. Aici este punctul în care problemele limbajului se

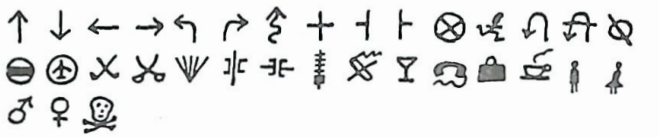
Tabelul 1. SELECȚIE DE IDEOGRAME OCCIDENTALE

Astronomice, astrologice și meteorologice:

Matematice și electronice:

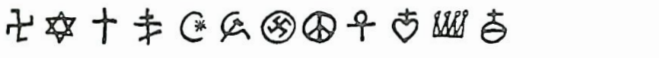


Direcționale, cartografice și de atenționare:



Chimice (arhaice):

Religioase și politice:



Diverse (cu sens evident):

Tabelul 2. IDEOGRAME OCCIDENTALE FOLOSITE CA LIMBAJ

Această poveste simplă nu e nevoie să fie tradusă:

Exemple de combinații:

Patriarhat	Matriarhat	Egalitatea sexelor	Unisex
Bucurie	Teamă de moarte	Dragoste veșnică	Cruciadă
Oameni pașnici	Confuz	Fertil	Pilot de aviație
Zi senină, vînt din sud-vest		Ploi torențiale, vînt din vest, pericol de inundații	

înrudesc cu filozofia daoistă, întrucît cartea *Lao zi* începe prin a spune că Dao care poate fi rostit nu este eternul Dao (sau Dao obișnuit). Și totuși, cartea continuă arătînd că există și o altă cale pentru a se încadra în procesul naturii și a-l înțelege, în afară de a-l traduce în cuvinte. În fond și la urma urmei, creierul, însuși organul inteligenței, sfidează orice descriere lingvistică, chiar una făcută de cei mai mari neurologi. Astfel se face că o limbă ideografică este ceva mai apropiată de natură decît una care este strict lineară și alfabetică. În

orice moment, natura este o simultaneitate de regularități. O limbă ideografică este o serie de regularități și, ca atare, încă lineară — dar nu atît de laborios lineară precum o limbă alfabetică.

Această problemă extrem de importantă — faptul că organismele noastre dispun de căi de înțelegere inteligentă dincolo de cuvinte și de atenția conștientă, căi care pot să opereze în același timp cu un număr necunoscut de variabile — va fi discutată mai tîrziu. Acum este de ajuns să spun că organizarea și reglarea, prin sistemul nervos, a miilor de procese ce au loc în corp ar fi în totalitate dincolo de capacitatea noastră de gîndire și planificare deliberată — și asta fără să mai menționez și relațiile acestor procese cu lumea „exterioară".

Astfel, așa cum am spus, ar lua ani și ani de zile pentru ca o nouă limbă ideografică artificială să dezvolte o literatură. Dar ce rost are să ne dăm osteneala din moment ce există deja chineza? Ea este citită de 800 000 000 de oameni care o vorbesc în cel puțin șapte feluri sau dialecte diferite, fără a mai include aici și japoneza[N.T.], dialecte care diferă unul de altul mult mai radical decît engleza literară de cockney sau de argoul jazzului din New Orleans. În plus, chineza și-a păstrat în mod substanțial forma pe parcursul a cel puțin 2 500 de ani, astfel încît oricărui vorbitor de engleză de astăzi îi este mult mai greu să-l înțeleagă pe Chaucer decît îi este unui chinez din zilele noastre să-l deslușească pe Confucius. Într-o oarecare măsură engleza — o limbă extrem de complexă și idiomatică — a ajuns principala limbă internațională, deși spaniola ar fi fost mai simplă. Nu este oare posibil ca o a doua limbă a lumii, în forma sa scrisă, să fie chineza?

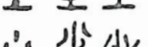
N.T. Pentru caracterele chinezești utilizate în scrierea japoneză există și o pronunție derivată din cea chineză originală, ceea ce explică afirmația lui A. Watts.

Acest lucru nu este în nici un caz atît de absurd cum își imaginează cea mai mare parte a oamenilor, întrucît obișnuita noastră deconcertare în fața ideogramelor chinezești este în realitate o chestiune de prejudecată ignorantă. Presupunem despre ele că sînt străine, ciudate, viclene și tot atît de înșelătoare precum „Orientul misterios". Deși dicționarul *Kang Xi* de la +1716 enumeră în jur de 40 000 de ideograme, o persoană în mod rezonabil cultivată are nevoie cam de 5 000, în timp ce un occidental la fel de cultivat știe cam tot atîtea cuvinte din propria sa limbă. Dificultatea de a recunoaște și a identifica ideogramele nu este în mod cert mai mare decît cea legată de alte paradigme complexe, cum ar fi diferitele feluri de flori, plante, fluturi, copaci sau animale sălbatice.

Cu alte cuvinte, chineza este mai simplă decît pare și poate, în general, să fie atît citită cît și scrisă mai repede decît engleza. Cuvîntul englezesc MAN necesită zece trăsături de condei, în timp ce chinezescul *ren* 人 nu necesită decît două. TREE are nevoie de treisprezece, dar *mu* 木 nu are decît patru. WATER are șaisprezece, dar *shui* 水 are cinci. MOUNTAIN are optsprezece, dar *shan* 山 nu are decît trei. Chiar și atunci cînd trecem la lucruri complicate, CONTEMPLATION are douăzeci și opt, în timp ce *guan* 觀 nu are decît douăzeci și cinci. Literele mari de tipar sînt echivalentele potrivite ale acestor ideograme, așa cum sînt acestea notate aici, dar chiar și scrierea noastră de mînă, deși mărește viteza de notare, e nimic pe lîngă echivalentul său chinez. Comparați *nothing* cu *wu* 无. Pentru a compara scrierea noastră cu cea chineză în ceea ce privește complexitatea relativă, întoarceți pur și simplu această pagină cu nouăzeci de grade și uitați-vă *după aceea* la engleză!

Tabelul 3. EVOLUȚIA SCRIERII CHINEZEȘTI

COLOANA ÎNTÎI: Scriere arhaică. COLOANA A DOUA: Stilul Micilor Sigilii. COLOANA A TREIA: Scriere clasică și modernă, bazată pe folosirea pensulei.

	Soare
	Lună
	Om, ființă umană
	Oaie
	Munte
	Intrare (vîrf de săgeată)
	Mijloc (catarg cu flamuri sus și jos)
	Sosire (săgeată care lovește ținta)
	Primăvară (plante firave care au nevoie de araci)
	Ploaie
	Mișcare (încrucișare de drumuri)
	Schimbare (cameleon sau șopîrlă)
	Origine (profil uman cu capul scos în evidență)
	Naștere, apariție (plantă care crește)
	Mic (patru grăunțe)
	Masculin (plug și ogor)
	Pămînt (totem falic)
	Virtute, putere, *mana* (prescurtare a semnului de mișcare plus ochiul — sau „a vedea" — și inima — sau „a cugeta-a simți")

Pentru a simplifica și mai mult lucrurile, chineza nu face o distincție rigidă între părțile de vorbire. Substantivele și verbele se pot adesea substitui unele pe celelalte, putînd de asemenea să funcționeze ca adjective și adverbe. Cînd servesc ca substantive, ele nu necesită neplăcerea rituală a genului, în care adjectivele trebuie să se acorde cu ele, și nici nu se declină, iar cînd sînt folosite ca verbe nu se conjugă. Atunci cînd este necesar, anumite ideograme sînt folosite singure pentru a arăta dacă situația este trecută, prezentă sau viitoare. Nu există probleme în legătură cu *este, a fost* și *va fi,* și cu atît mai puțin în legătură cu *suis, es, est, sommes, êtes, sont, fus, fûmes, serais* și *sois* ca forme ale lui *être,* „a fi". Cînd este tradusă literal, chineza se citește asemenea unei telegrame:

上德不德是以有德

Superioară virtute nu virtute este faptul că este virtute.

Noi trebuie să dezvoltăm fraza pînă obținem: „Virtutea superioară nu este în mod intenționat plină de virtute, și tocmai din această pricină este virtute"; chineza este însă mai șocantă și „îți dă de gîndit."

De aici, ar putea să pară greu să fii precis în chineză sau să faci acele distincții clare care sînt necesare pentru analiza științifică. Pe de-o parte, însă, chineza are avantajul specific de a putea să spună mai multe lucruri în același timp și să se refere la toate, ceea ce este și motivul pentru care există cel puțin șaptezeci de traduceri englezești din Lao zi. Pe de altă parte, chineza utilizează, pentru precizie, cuvintele compuse. Astfel *sheng* 生, care înseamnă, printre altele, „a se naște", poate deveni mai precis, precum în 生產 „naștere", 生(出)世 „a veni pe lume", 生下 sau 生養 „născut", ultimul avînd

de asemenea sensul de „a crește, a educa"; apoi se mai disting 胎生 „naștere (de pui vii)", 卵生 „naștere dintr-un ou" și 化生 „naștere prin transformare", precum fluturele.

O parte importantă a gramaticii chineze este ordinea cuvintelor. Deși aceasta este în multe feluri apropiată de cea engleză și nu transferă, de exemplu, verbele la sfîrșitul propoziției, precum în latină sau germană, trebuie să fim atenți să facem distincția între 手背 „spatele mîinii/mîinilor" și 背手 „mîna/mîinile la spate", iar dacă 皇上 este împăratul, 上皇 este tatăl acestuia, fostul suveran, răposat. Acest lucru nu este diferit în principiu de ——→↑ la dreapta și apoi în sus și ↑—→ în sus și la dreapta.

Eu susțin de multă vreme predarea limbii chineze în gimnazii, nu numai pentru că în mod inevitabil trebuie să învățăm să comunicăm cu chinezii, dar și pentru că, dintre toate marile culturi, a lor este cea mai diferită de a noastră în ceea ce privește căile de gîndire. Fiecare cultură se bazează pe presupuneri de la sine înțelese, atît de mult încît acestea nici nu mai sînt conștientizate, și numai cînd studiem culturi și limbi extrem de diferite ne dăm seama de ele. Limbile europene obișnuite standard (LEOS), de exemplu, au propozițiile astfel structurate încît verbul (evenimentul) trebuie să fie pus în mișcare de către substantiv (lucru) — prin aceasta ridicînd o problemă metafizică la fel de înșelătoare, și probabil la fel de fără sens, ca aceea a relației dintre minte și trup. Nu putem vorbi despre „a cunoaște" fără a presupune că există un „cineva" sau „ceva" care cunoaște, și nu ne dăm seama că aceasta nu este nimic altceva decît o convenție gramaticală. Supoziția potrivit căreia cunoașterea necesită un cunoscător este bazată pe o regulă lingvistică și nu pe una existențială, așa cum devine evident cînd luăm în considerare faptul că a

ploua nu necesită un „ploitor" și nici înnorarea un „înnoritor". Astfel, cînd un chinez primește o invitație formală, el poate să răspundă pur și simplu prin cuvîntul „știu"[N.T.], indicînd că este la curent cu evenimentul și că fie va veni, fie nu.[2]

知

Să mai luăm în considerare și uimitorul experiment al lui Rozin, Poritsky și Sotsky de la Universitatea din Pennsylvania, care au descoperit că acei copii din clasa a doua care erau înapoiați la citire puteau fi cu ușurință învățați să citească în chineză, ajungînd chiar să construiască propoziții simple în numai patru săptămîni.[3] Nu știu dacă cineva a studiat deja această metodă cu copiii surzi, dar pare evident că o limbă ideografică ar fi mijlocul lor ideal de comunicare scrisă. Se poate remarca adesea că atît chinezii cît și japonezii desenează ideograme în aer sau pe masă cu degetele, pentru a clarifica ambiguitatea sau lipsa de precizie a limbii vorbite. (Este o adevărată scamatorie să le desenezi de-a-ndoaselea sau cu susul în jos pentru persoana din fața ta!)

Se spune uneori că scrierea chineză (la fel ca și pictura) cuprinde un „alfabet" în sensul în care are un număr finit de componente standard.[4] Se spune de ase-

---

N.T. În engleză „know" și nu „I know", marcînd astfel și mai mult apropierea de chineză și subliniind și ideea susținută de Alan Watts.

[2] Lin Yutang (1), p. 164.

[3] Rozin, Poritsky și Sotsky (1), pp. 1264-67.

[4] Pe lîngă trăsăturile de bază (ale pensulei) există și componente ceva mai complexe, echivalente în mare cu formele mai simple ale celor 214 „radicali", prin care ideogramele sînt clasificate în dicționare. Mie mi se pare că de departe cel mai convenabil și cel mai bine ordonat dicționar pentru începători este Arthur Rose-Innes (1), deși pronunțiile date sînt cele japoneze. Cît privește folosirea unui principiu similar în pictură, vezi Mai-mai Sze (1), vol. 2, secțiunea intitulată „The Mustard-Seed Garden". Vezi de asemenea Chiang Yee (1), *Chinese Calligraphy*.

menea, nu chiar întemeiat, că ideograma *yong*, „etern", 永 conține toate trăsăturile de bază folosite în scrierea chineză, deși nu văd că ar include trăsătura fundamentală „os" 一 sau asemenea configurații precum 乚乙厶. De îndată ce te-ai familiarizat cu trăsăturile elementare și cu formele componente ale ideogramelor, le recunoști și îți aduci aminte de ele cu mai mare ușurință, chiar înainte de a le cunoaște sensul în traducere. A citi în chineză este în mod fundamental ceea ce tehnicienii comunicării numesc „recunoașterea tiparelor" — o funcție a minții care este, pînă acum, numai rudimentar stăpînită de calculator, întrucît este o funcție neliniară. Mintea recunoaște că A a *A a* A la fel ca și 𝓐𝔄𝓐𝔄𝓐 reprezintă toate aceeași literă, dar acum (1973) calculatorul mai are încă probleme cu acest lucru. Nu pare însă deloc de neconceput ca un calculator să poată înmagazina *kai shu*, care este stilul formal 楷書 și rigid al tiparului chinez, și astfel să înceapă să se apropie de o metodă nonliniară de gîndire.

Ideea de nonlinearitate nu le este familiară multor oameni, și de aceea ar trebui poate să o explic mai în detaliu. Un bun organist, folosindu-și cele zece degete și picioarele, ar putea — cîntînd în acorduri — să conducă douăsprezece melodii în același timp, deși, dacă nu este foarte dibaci cu picioarele, ele ar trebui să aibă același ritm. Hotărît însă că el ar putea să redea o fugă pe șase voci — patru cu mîinile și două cu picioarele —, iar în limbajul matematic și științific fiecare dintre aceste voci ar fi numită o variabilă. Randamentul fiecărui organ al corpului este de asemenea o variabilă — așa cum sînt, în acest context, și temperatura, compoziția atmosferei, mediul bacterial, lungimea de undă a diferitelor forme de radiație și cîmpul gravitațional. Nu avem nici cea mai mică idee însă despre cîte variabile ar putea fi distinse în orice situație naturală dată. O varia-

bilă este un proces (de exemplu o melodie, un puls, o vibrație) care poate fi izolat, identificat și măsurat prin atenție conștientă.

Problema lucrului cu variabilele are o dublă natură. În primul rînd, cum recunoaștem și identificăm o singură variabilă sau un singur proces? De exemplu, putem să ne gîndim la inimă ca fiind separată de vene sau la ramuri separate de copac? Care sînt delimitările exacte care disting procesul „albină" de procesul „floare"? Aceste distincții sînt întotdeauna oarecum arbitrare și convenționale, chiar și atunci cînd sînt descrise în limbaj foarte exact, pentru că distincțiile rezidă mai mult în limbaj decît în ceea ce descrie acesta. În al doilea rînd, nu există nici o limită cunoscută a numărului de variabile care ar putea fi implicate în orice eveniment natural sau fizic — de exemplu în clocirea unui ou. Granița marcată de coajă este tare și clară, dar cînd începem să ne gîndim la ea, se disipează în considerațiuni de biologie moleculară, climat, fizică nucleară, tehnici de avicultură, sexologie ornitologică și așa mai departe, pînă cînd realizăm că acest „eveniment unic" ar trebui luat în considerație — dacă s-ar putea face acest lucru — în relație cu întreg universul. Dar atenția conștientă, bazîndu-se pe instrumentele oferite de cuvinte, scrise greoi în rînduri, sau de numerele așezate în șiruri, nu poate urmări simultan mai mult de cîteva variabile, care sînt izolate și descrise prin aceste instrumente. Din punctul de vedere al descrierii lineare, în fiecare clipă se petrec pur și simplu mult prea multe lucruri. Ne convingem atunci pe noi înșine că ne ocupăm de lucruri cu adevărat importante sau semnificative, cam în același fel în care un redactor de ziar selectează „știrile" dintr-o infinitate de evenimente.

Urechea nu poate detecta în același timp atîtea variabile ca ochiul pentru că sunetul este o vibrație mai lentă decît lumina. Scrierea alfabetică este o reprezentare a sunetelor,

pe cîtă vreme ideograma reprezintă ceea ce se vede și, în plus, reprezintă lumea direct — nefiind un semn pentru niște sunete care alcătuiesc numele unui lucru. Cît privește numele, sunetele cuvîntului „pasăre" nu au nimic în ele care să amintească de o pasăre, și dintr-un motiv sau altul ni s-ar părea copilăresc să îi substituim nume mai directe, precum cip, cip-cirip sau cra-cra-cra.

Lăsînd deoparte aceste avantaje utilitariste ale ideogramei, mai există și frumusețea ei formală. Și asta nu doar pentru că ea le pare ochilor noștri exotică și ininteligibilă. Nimeni nu apreciază mai mult frumusețea acestei scrieri decît japonezii și chinezii înșiși, deși s-ar putea presupune că familiaritatea lor cu ea i-a făcut indiferenți față de orice cu excepția sensului. Dimpotrivă: practicarea caligrafiei este considerată în Extremul Orient a fi o artă frumoasă, alături de pictură și sculptură. Un rulou scris cu ideograme, atîrnînd în alcov, nu poate fi în nici un caz comparat cu vreo povață biblică, tipărită cu litere gotice, înrămată și atîrnată pe perete. Importanța celei de-a doua se află în mesajul său, pe cîtă vreme importanța primului constă în frumusețea sa vizuală și în felul în care exprimă caracterul celui care l-a scris.

Am practicat caligrafia chineză mulți ani de zile și nu stăpînesc încă această artă, care ar putea fi descrisă ca un dans cu o pensulă și cerneală pe hîrtie absorbantă. Pentru că cerneala este mai ales apă, caligrafia chineză — care controlează șuvoiul de apă cu o pensulă moale spre deosebire de tocul tare cu care scriem noi — îți cere să mergi împreună cu acest șuvoi. Dacă eziți, ții prea mult pensula într-un singur loc, te grăbești sau încerci să corectezi ceea ce ai scris, neajunsurile sînt mult prea evidente. Dar dacă scrii bine există simultan senzația că lucrarea se petrece de la sine și că pensula scrie singură — ca un rîu care, urmînd calea minimei rezistențe, șerpuiește cu eleganță. Frumusețea caligrafiei chineze este astfel aceeași frumusețe pe care o recunoaștem în

apa mișcătoare, în spuma ei, în stropi, vîrtejuri și valuri, la fel ca și în nori, în flăcări sau în perdelele de fum în lumina soarelui. Chinezii numesc acest tip de frumusețe 理 „a urma *li*-ul"; ideograma se referea inițial la granulele din jad și la fibrele din lemn și Needham o traduce prin „regularitate organică", deși cuvîntul este înțeles, în sens mai general, ca „rațiune" sau „principiu" al lucrurilor. *Li* este modul regulat de comportament care apare atunci cînd ești în armonie cu Dao, calea ca o curgere de apă a naturii. Modul regulat în care se mișcă aerul are același caracter și de aceea ideea chineză de eleganță este ex- 風流 primată prin sintagma *feng liu*, „curgerea vîntului".

Această plutire în direcția vîntului sau în sensul curentului, alături de legile proprii de inteligență ale organismului uman, reprezintă întreaga artă a navigației — aceea de a păstra vîntul în vele pe cînd cîrmești în direcția opusă. Buckminster Fuller a sugerat că marinarii au fost primii mari tehnologi, ei studiind stelele pentru a naviga, dîndu-și seama că pămîntul este un glob, inventînd mecanisme cu scripeți pentru a ridica velele (și astfel și macaralele) și înțelegînd rudimentele meteorologiei. Tot astfel, Thor Heyerdahl (1) a reconstruit în expediția Kon-Tiki cea mai primitivă plută, pentru a vedea dacă vînturile și curenții Pacificului îl îndepărtează de Peru, și a fost uimit să descopere cum actul său de credință a fost onorat de cooperarea naturii. În aceeași linie de gîndire: la fel cum este mai inteligent să navighezi decît să vîslești, ar fi cu siguranță de dorit ca tehnologia noastră să folosească mai degrabă mareele, rîurile și soarele pentru producerea energiei decît combustibilii fosili și puterea capricioasă a fisiunii nucleare.

La fel cum scrierea chineză este cel puțin cu un pas mai aproape de natură decît a noastră, tot așa și vechea filozofie a lui Dao este despre felul abil și inteligent în care se poate urma fibra, cursul și curentul fenomenelor naturale; în cadrul ei viața oamenilor este văzută ca o

trăsătură esențială a procesului lumii și nu ca ceva străin și opus acestuia. Dacă privim această filozofie purtînd în minte nevoile și problemele civilizației moderne, ea ne sugerează o atitudine față de lume pe care trebuie să se întemeieze toate eforturile noastre către o tehnologie ecologică; căci dezvoltarea unei asemenea tehnologii nu este numai o problemă a tehnicilor în sine, ci și una a atitudinii psihologice a tehnicianului.

Pînă acum, știința occidentală a pus accentul pe atitudinea obiectivă — o atitudine rece, calculată și detașată potrivit căreia s-ar părea că fenomenele naturale, inclusiv organismul uman, nu sînt altceva decît mecanisme. Dar, așa cum implică însuși termenul, un univers format din simple obiecte este supus obiecțiilor. Ne simțim îndreptățiți să-l exploatăm fără milă, însă acum înțelegem cu întîrziere că tratarea necorespunzătoare a mediului înconjurător este dăunătoare pentru noi înșine — din simplul motiv că subiectul și obiectul nu pot fi separate și că noi și mediul nostru sîntem procesul unui singur cîmp unificat, care este ceea ce chinezii numesc Dao. Pe termen lung, noi nu avem pur și simplu altă opțiune decît de a ne înscrie în acest proces, prin atitudini și metode care ar putea fi la fel de eficiente din punct de vedere tehnic precum este *judo*, „Calea (Dao) cea blîndă", din punct de vedere atletic. La fel cum ființele umane trebuie să-și asume riscul de a se încrede una în cealaltă pentru a putea avea orice fel de comunitate care să funcționeze, tot așa trebuie să riscăm și să ne îndreptăm pînzele către vîntul naturii. Căci „sinele" fiecăruia dintre noi este inseparabil de acest tip de univers și alt loc în care să fim nu se află.

柔道

Polaritatea yin-yang

La însăși temelia gîndirii și simțirii chineze se află principiul polarității, care nu trebuie să fie confundat cu ideile de opoziție sau conflict. În metaforele altor culturi lumina este în război cu întunericul, viața cu moartea, binele cu răul și pozitivul cu negativul, în mare parte din lume înflorind astfel idealul de a-l cultiva pe primul și de a-l elimina pe cel de-al doilea. Pentru maniera tradițională de gîndire chineză, acest lucru este tot atît de greu de înțeles cum ar fi curentul electric fără ambii poli, pozitiv și negativ, întrucît polaritatea este principiul conform căruia + și −, nord și sud, sînt aspecte diferite ale unuia și aceluiași sistem, dispariția oricăruia dintre ele însemnînd dispariția sistemului.

Oamenii care au fost crescuți în aura aspirațiilor iudaice sau creștine găsesc că acest lucru este frustrant, întrucît el pare a nega orice posibilitate de progres; iar progresul este idealul care decurge din însăși perspectiva lor lineară (distinctă de cea ciclică) asupra timpului și a istoriei. Într-adevăr, întregul demers al tehnologiei occidentale se rezumă la „a face din lume un loc mai bun" — să avem plăcere fără durere, bogăție fără sărăcie și sănătate fără boală. Dar, așa cum devine acum din ce în ce mai evident, violentele noastre eforturi de a atinge acest ideal prin arme precum DDT-ul, penicilina, energia nucleară, transportul auto, calculatoarele, agricultura industrializată, îndiguirea, precum și prin obligația impusă fiecărui individ să fie, prin lege, „bun și sănă-

tos" la suprafață, creează probleme mai numeroase decît cele pe care le rezolvă. Am intervenit asupra unui sistem complex de relații, pe care nu îl înțelegem, și cu cît îi studiem mai mult detaliile, cu atît el se eschivează mai mult, relevînd și mai multe detalii de studiat. Pe măsură ce încercăm să pricepem și să controlăm lumea, ea fuge de noi. În loc să se înfurie în fața acestei situații, un daoist ar întreba care este sensul ei. Ce este acel ceva care se retrage mereu atunci cînd este urmărit? Răspunsul: tu însuți. Idealiștii (în sensul moral al cuvîntului) privesc universul ca și cum ar fi diferit și separat de ei înșiși — ca pe un sistem de obiecte externe care trebuie subjugat. Daoiștii văd universul ca fiind identic cu — sau inseparabil de — ei înșiși, astfel încît Lao zi a putut spune: „Fără a-mi părăsi casa, cunosc întregul univers." [139*a*][1] Aceasta înseamnă că arta vieții este mai aproape de navigație decît de război, pentru că ceea ce este important este să înțelegi vînturile, mareele, curenții, anotimpurile și principiile creșterii și decăderii, astfel încît acțiunile tale să se folosească de ele și nu să lupte împotriva lor. În acest sens, atitudinea daoistă nu este opusă tehnologiei *per se*. Într-adevăr, scrierile lui Zhuang zi sînt pline de referințe la meșteșuguri și îndemînări aduse la desăvîrșire pe baza acestui principiu de „urmare a fibrei". Ideea este deci că tehnologia este distructivă numai în mîinile celor care nu-și dau seama că ei sînt înscriși într-unul și același proces cu universul. Supraspecializarea noastră în ceea ce privește atenția conștientă și gîndirea lineară a dus la neglijarea sau la ignorarea principiilor de bază și a ritmurilor acestui proces, din care cel mai important este polaritatea.

---

[1] *Lao zi* 47, tr. auct. Numărul din paranteze se referă la pagina la care acest citat este reprodus în caligrafie chineză. Litera *a* identifică acest citat în pagina respectivă. Nota de la pagina 140 explică această aranjare a caligrafiei, care apare la pp. 88–105 și 134–139.

陽陰 阜 sau 阝

În cultura chineză cei doi poli ai energiei cosmice sînt *yang* (pozitivul) și *yin* (negativul), semnele lor convenționale fiind ——— și — —. Ideogramele indică partea însorită și partea luminoasă a unui deal, *fu,* și sînt asociate cu masculinul și femininul, cu cel care rezistă și cel care cedează, cu puternicul și slabul, lumina și întunericul, crescătorul și descrescătorul, cerul și pămîntul, putînd fi recunoscute chiar și în asemenea activități zilnice cum ar fi gătitul, în care reprezintă condimentatul și necondimentatul. Astfel, arta vieții nu înseamnă să-l păstrezi alături pe *yang* și să-l izgonești pe *yin,* ci să ții cei doi poli în echilibru, întrucît ei nu pot exista unul fără celălalt. Atunci cînd îi privim ca masculin și feminin, referința nu se face atît la indivizi de sex masculin sau feminin, cît la caracteristici care sînt dominante la unul dintre sexe, fără a fi însă limitate numai la acela. Evident, masculul are penisul convex iar femela are vaginul concav, dar, deși primul termen a fost considerat sinonim cu posedarea, iar celălalt cu deposedarea („invidierea penisului" la Freud), pînă și un nătărău ar trebui să recunoască faptul că ceea ce iese în exterior nu poate exista fără ceea ce iese către interior și că un năvalnic *membrum virile* este inutil fără ceva în care să fie pus, și viceversa.* Dar masculul nu trebuie să-și

---

* În plus, femela are și o parte sexuală convexă, clitorisul, mai mică, dar oferind poate o plăcere mai mare decît cea a bărbatului (orgasme mai multe și mai intense). De asemenea, ea are pieptul convex, în comparație cu pieptul plat al masculului. Mai presus de toate, ea este înzestrată cu echipamentul necesar pentru a face copii — lucru pentru care este invidiată astăzi de mulți bărbați —, iar frumusețea ei este mai subtilă decît opulența de păun care se remarcă la masculul speciei respective. Bărbații din China au cunoscut întotdeauna acest „echilibru în dezechilibru". Poate că acesta este și unul din motivele reprimării universale a femeii de către bărbatul său.

neglijeze componenta sa feminină și nici femela pe cea masculină. Astfel Lao zi spune:

> Cunoscînd masculinul dar păstrînd femininul, ajungi să fii o curgere universală. Ajungînd o curgere universală, nu te îndepărtezi de eterna virtute.[2] [139*b*]

Yang și *yin* sînt principii, nu bărbați și femei, astfel încît nu poate exista nici o relație adevărată între pretinsa duritate masculină și pretinsa slăbiciune feminină.

Cheia relației dintre *yang* și *yin* se numește *xiang sheng*, 相生 a se naște unul din celălalt sau a fi inseparabili. Așa cum scrie Lao zi:

> Cînd fiecare știe că frumusețea este frumoasă, există deja urîțenia;
> Cînd fiecare știe că binele este bunătate, răul există deja.
> „A fi" și „a nu fi" unul din altul se nasc;
> Greu și ușor unul prin altul sînt împlinite;
> Lung și scurt unul prin altul sînt puse-n contrast;
> Sus și jos unul prin altul sînt așezate; ...
> Înainte și după unul altuia își urmează.[3] [139*c*]

Ele sînt astfel precum fețele diferite dar inseparabile ale unei monede, ca polii unui magnet sau precum pulsul sau intervalul în orice mișcare vibratorie. Nu există

Asteriscul indică notele suplimentare făcute de Al Chung-liang Huang, care crede că aceste schimbări și extrapolări ar fi fost făcute de către Alan Watts însuși, dacă ar mai fi trăit și ar fi continuat să îmbunătățească manuscrisul existent. Toate comentariile se bazează pe discuții între Al Huang și Alan Watts în cursul colaborării lor la scrierea acestei cărți. O parte dintre ele sînt adaptate sau preluate direct din cuvintele prietenilor care au citit prima versiune a lui Alan și au avut amabilitatea de a o returna cu comentarii.

[2] *Lao zi* 28, tr. auct.

[3] *Lao zi* 2, tr. auct.

niciodată posibilitatea extremă ca vreuna să o învingă pe cealaltă, pentru că ele sînt mai degrabă precum doi îndrăgostiți care se hîrjonesc decît ca doi inamici care se războiesc.[4] Este însă dificil de înțeles, potrivit logicii noastre, că ființa și neființa se generează și se întrețin una pe cealaltă, întrucît occidentalul trăiește marea și imaginara teroare a neantului care va fi sfîrșitul definitiv al universului. Noi nu pricepem cu ușurință ideea că vidul este creator și că ființa vine din neființă așa cum vine sunetul din tăcere sau lumina din spațiu.

> Treizeci de spițe se unesc în butucul roții;
> Gaura din mijloc [literal, „ceea ce ele nu au"] este ceea ce-i dă un folos.
> Dă formă lutului, spre a face un vas;
> Spațiul dinăuntru este cel ce-i dă un folos.
> Despică uși și ferestre, spre a face o cameră;
> Găurile sînt cele ce le dau un folos.
> De aceea profitul vine din ceea ce se află acolo;
> Folosul din ceea ce nu nu se află acolo.[5] [139*d*]

Nu știu dacă această idee poate fi argumentată din perspectiva logicii noastre, însă îmi este imposibil să concep orice fel de formă fără componenta unui spațiu relativ gol. Noi ignorăm spațiul tocmai pentru că este uniform, așa cum este apa pentru pești și aerul pentru păsări. Ne este aproape imposibil să facem descrieri inteligibile ale elementelor și dimensiunilor care sînt constante în toate experiențele, precum conștiința, timpul, mișcarea sau electricitatea. Și totuși electricitatea este foarte mult prezentă în viața noastră, avînd pro-

---

[4] Este astfel interesant de menționat că una dintre expresiile chineze obișnuite pentru a desemna contactul sexual este *hua zhen*, 花陣 războiul florilor, în care, desigur, nici unul dintre parteneri nu dorește să-l anihileze pe celălalt.

[5] *Lao zi* 11, tr. Gia-fu Feng (1), n.p., mod. auct.

prietăți măsurabile și controlabile. Profesorul Harold A. Wilson, scriind despre electricitate în *Encyclopaedia Britannica* din 1947, spune însă:

> Astăzi studiul electricității cuprinde o vastă arie de fenomene, în cazul tuturor însă trebuind să ne întoarcem în cele din urmă la noțiunile fundamentale de sarcină electrică și de cîmp magnetic și electric. *Aceste noțiuni sînt considerate acum fundamentale*, adică nu pot fi explicate prin altele. În trecut au existat diverse încercări de a le explica prin fluide și eteruri electrice avînd proprietățile corpurilor materiale cunoscute de noi prin studiul mecanicii. Astăzi însă descoperim că fenomenele electricității nu pot fi explicate astfel, iar tendința existentă este *de a explica toate celelalte fenomene în funcție de electricitate, luată ca lucru fundamental.* Întrebarea „Ce este electricitatea?" este deci în mod esențial fără răspuns, dacă prin ea se caută o explicație a naturii electricității în termenii corpurilor materiale.[6]

Aceste afirmații, din partea unui savant, sînt pură metafizică. Schimbați cîteva cuvinte și ar fi Sfîntul Toma din Aquino scriind despre Dumnezeu.

Și totuși, așa cum percep eu intuitiv, „spațiul" și „vidul" (*kong*) sînt foarte mult prezente în lumea noastră, iar fiecare copil se necăjește peste măsură încercînd să-și imagineze spațiul extinzîndu-se mai departe și mai departe, fără nici o limită. Acest spațiu nu este „pur și simplu nimic", în sensul în care folosim noi de obicei această expresie, întrucît nu mă pot desprinde de sentimentul că spațiul și conștiința universului pe care o am eu sînt unul și același lucru, ceea ce îmi aduce aminte

空

---

[6] *Encyclopaedia Britannica* (1947), vol. 8, p. 82. Sublinierile îmi aparțin. Pasajul amintește de Lao zi care începe prin: „Dao care poate fi explicat nu este eternul Dao" și continuă apoi cu scrierea unei întregi cărți despre el; căci articolul care urmează acestui paragraf este o discuție foarte savantă a proprietăților și comportării acestei „noțiuni fundamentale" necunoscute.

de cuvintele patriarhului Chan (Zen) Hui Neng, scriind la unsprezece secole după Lao zi:

> Capacitatea minţii este vastă şi uriaşă, cît toată întinderea cerului. Nu sta cu mintea fixată asupra vidului. Făcînd aceasta, ai să cazi într-un fel neutru de vid. Vidul cuprinde soarele şi luna, stelele şi planetele, marele pămînt, munţii şi rîurile, toţi copacii şi ierburile, oamenii buni şi oamenii răi, lucrurile bune şi lucrurile rele, raiul şi iadul; ele sînt cu toate acolo în mijlocul vidului. Vidul naturii umane este şi el tot aşa.[7]

Astfel principiul *yin-yang* înseamnă că cevaurile şi nimicurile, cele ce merg şi cele ce stau, solidele şi spaţiile, precum şi trezirile şi adormirile sau alternanţele existentului şi neexistentului, îşi sînt unele altora necesare. Cum oare să ştii că eşti viu, te-ai putea întreba, dacă nu ai fost odată mort? Cum se poate oare vorbi de realitate sau fiinţare dacă nu în contextul înţelegerii polare a vidului?

色空 *Yang* şi *yin* sînt în unele aspecte paralele cu mai tîrzia perspectivă budistă asupra formei, *se*, şi a vidului, *kong*, despre care *Hridaya Sutra* spune: „Ce este formă nu este altceva decît ce este vid, iar ce este vid nu este altceva decît ce este formă." Acest aparent paradox devine imediat inteligibil în termenii ideii de claritate, 清 *qing*: noi ne gîndim imediat la claritate atît ca la un spaţiu translucid şi neobstrucţionat de nimic, cît şi ca la o formă articulată în fiecare detaliu — ceea ce fotografii, folosindu-se de lentile extrem de şlefuite, numesc „înaltă rezoluţie" — iar aceasta ne duce înapoi la ceea ce a spus Lao zi despre folosul uşilor şi al ferestrelor. Prin perfectul nimic vedem perfectul ceva. Într-un fel foarte asemănător, filozofii şcolii Yin-Yang (secolul -3) au văzut pozitivul —— şi negativul — — ca aspecte ale

---

[7] *Tan jing* 24, tr. Yampolsky (1), p. 146.

lui *tai ji*, Ultima Realitate, reprezentat inițial ca un cerc gol, *wu ji*, deși *ji* pare să fi avut sensul originar de grindă de acoperiș, pe care, desigur, se sprijineau cele două părți ale acoperișului, *yang* și *yin*. 太極 無極

Principiul *yin-yang* nu este deci ceea ce noi am numi în mod obișnuit un dualism, ci mai degrabă o dualitate explicită care exprimă o unitate implicită. Așa cum am încercat să sugerez, cele două principii nu sînt opuse, precum Ahura Mazda și Ahriman în zoroastrism, ci îndrăgostite unul de celălalt, și este curios de remarcat faptul că emblema lor tradițională este acea spirală dublă care este simultan modelul comunicării sexuale și al galaxiilor spiralice.

> Un *yin* și un *yang* se numește Dao. Uniunea pasională a lui *yin* și *yang* și copulația bărbatului și a femeii sînt regula eternă a universului. Dacă cerul și pămîntul nu s-ar contopi, de unde ar primi totul viață?[8]

Problema practică a vieții era ca hîrjoneala acestora să nu iasă de sub control. Chinezii s-au hotărît de-abia recent să caute un fel de utopie socială, dar acest lucru trebuie înțeles ca o reacție necesară la ani și ani de exploatare străină, anarhie și sărăcie extremă.* În secolul -4 însă Zhuang zi scria:

---

[8] *Cheng zi*, tr. Forke (1), p. 68, mod. auct. Vezi de asemenea operele lui Cheng Mingdao si Cheng Yiquan în Graham (1).

* Iar dacă privim înapoi în istoria chineză, vom vedea revoluții după revoluții, fiecare dintre ele îndreptîndu-se cu aceeași rapiditate către extrema opusă în raport cu guvernul anterior. În mod ciclic, după ce un echilibru a fost atins, un nou dezechilibru începe să se creeze, iar apoi o nouă revoluție devine necesară. Cea mai mare parte a chinezilor văd actualul guvern chinez ca o fază a lunii. Numele regelui sau al stăpînitorului se poate schimba din timp în timp, însă poporul chinez, individul și natura lui vor rămîne constante.

> Astfel, cei care spun că doresc binele fără perechea sa, răul, sau o cîrmuire bună fără perechea sa, proasta cîrmuire, nu pricep marile principii ale universului și nici firea întregii creații. E ca și cum am vorbi despre existența Cerului fără cea a pămîntului sau a principiului negativ fără cel pozitiv, ceea ce este vădit cu neputință. Și totuși oamenii vorbesc fără încetare despre aceste lucruri: asemenea oameni sînt fie nebuni, fie ticăloși.[9] [90*a*]

Atît Lao zi (o dată, în capitolul 42) cît și Zhuang zi (de mai multe ori) menționeaza polaritatea *yin-yang*, 易經 însă în textele lor nu există nici o referință la *Yi jing*, sau *Cartea Schimbărilor*, în care permutările și com- 兩儀 binațiile celor două forțe (*liang yi*) sînt dezvoltate în detaliu, prin cele șaizeci și patru de hexagrame formate din linii *yin* și *yang*. Și totuși se crede că *Yi Jing* este cel mai vechi dintre textele clasice chineze, datînd din mileniul -2 sau chiar -3, el expunînd astfel trăsăturile fundamentale ale gîndirii și culturii chineze. Datorită faptului că nici Lao zi și nici Zhuang zi nu îl menționează, nu îl citează și nici nu folosesc terminologia sa caracteristică, vechimea venerabilă și autoritatea acestui text trebuie puse sub semnul întrebării.[10] Pe de altă parte însă, începînd cel puțin cu secolul -3, învățații chinezi au comentat această lucrare în așa fel încît să îi dea parfumul propriilor gînduri și, în felul acesta, și profunzime filozofică. Cititorii celebrei traduceri a lui Wilhelm și mai ales cei care o folosesc pentru divinație ar trebui să știe că el a presărat printre cele mai vechi forme ale textului diverse pasaje din „Aripile" sau

---

[9] *Zhuang zi* 17, tr. Lin Yutang (3), p. 51.

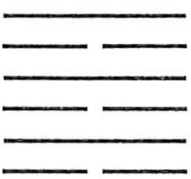
[10] Referința, în *Lun Yu*, la respectul lui Confucius față de această carte este de o veridicitate foarte îndoielnică, întrucît în varianta din statul Lu a *Analectelor* nu se face nici o referință la *Yi Jing*. Vezi Waley (1), p. 124 n.

Apendicele textului, care în cea mai mare parte sînt cu siguranță mai tîrzii decît -250. Cu alte cuvinte, traducerea lui Wilhelm ne dă o imagine reală a cărții *Yi jing* așa cum a fost ea folosită și înțeleasă în China în timpuri relativ moderne. Eu presupun însă că în secolele -5 și -4 conținutul său circula și era transmis oral, ca formă a înțelepciunii populare de vechime nedeterminată, asemănătoare cu arta citirii în frunzele de ceai sau în liniile din palmă. S-ar putea să fi existat și versiuni scrise, dar ele trebuie să fi avut statutul unui *Almanah al fermierului* sau al îndreptarelor populare de interpretare a viselor.

Astfel *Yi jing*, ca text specific, nu pare să fi influențat daoismul decît după epoca lui Lao zi și Zhuang zi. Oricum, există un element comun între expunerea de principii din *Yi jing* și filozofia daoistă timpurie. Pe scurt, acest element este recunoașterea faptului că opusele sînt polare sau interdependente, și că există ceva în noi — pe care Groddeck, Freud și Jung l-au numit „inconștient" — la care se poate apela pentru o înțelepciune mai adîncă decît cea care poate fi obținută prin logică. Într-o terminologie mai modernă am putea spune că labirintul sistemului nervos poate integra mai multe variabile decît procesul de explorare realizat de atenția conștientă, deși această manieră de formulare rămîne o concesie făcută presupunerilor mecaniciste ale științei din secolul +19. Dar acest limbaj se folosește mai ales pentru a putea să continui să comunici cu colegii care nu l-au depășit încă.

Yi jing-ul presupune o metodă pentru trierea la întîmplare a betișoarelor de coada-șoricelului sau a monedelor. Astfel, se sortează betișoarele (sau se aruncă în aer monedele) de șase ori, păstrîndu-se în minte, la modul serios, o întrebare oarecare. Fiecare aruncare are

ca rezultat o linie *yin* — — sau *yang* ———, astfel încît se construiește, începînd de jos, o hexagramă precum:



Hexagrama este compusă din două trigrame — în acest caz, cea de sus semnifică focul, iar cea de jos apa — și este ultima din cele șaizeci și patru de hexagrame. Mergînd la text, putem citi:

JUDECATA

Înainte de încheiere. Reușită.
Dar daca micuța vulpe, după ce a-ncheiat
aproape traversarea,
Își udă coada,
Nimic nu mai este potrivit.

IMAGINEA

Foc peste apă:
Imaginea condiției de dinainte de trecere.
Astfel omul superior este atent
La diferențierea între lucruri,
Și fiecare își găsește locul.[11]

Comentariul este în mod invariabil oracular, vag și ambivalent, însă o persoană care îl ia în serios se va folosi de el ca de o pată Rorschach de cerneală și va proiecta în el, din „inconștientul" său, orice există acolo și

[11] Wilhelm (1), p. 249.

poate fi găsit în comentariu. Acesta este cu siguranță un fel de a te lăsa pe tine însuți să gîndești, fără a exercita însă nici un fel de control prea sever, fie de natură morală, fie logică, asupra gîndurilor tale. Același tip de proces apare în interpretarea psihanalitică a visurilor și în viziunea eidetică, prin care descriem fețe, forme și imagini în structura lemnului sau a marmurei sau în forma norilor. În legătură cu aceasta trebuie să citez aici niște anecdote despre pictorii Chan (Zen) din secolul +13:

> În jurul anului 1215, un preot Zen numit Mu Qi a venit la 牧溪
> Hangzhou, unde a reconstruit o mînăstire aflată în ruină. Prin vîrtejuri repezi de cerneală a căutat să surprindă, cu o reușită de netăgăduit, clipele sale de exaltare și și-a însemnat pe hîrtie viziunile trecătoare obținute din nebunia dată de vin, încremenirea minții provocată de ceai sau golul lăsat de înfometare. Chen Rong, cam în aceeași perioadă, era renumit pentru simplitatea vieții sale și pentru destoinicia cu care își îndeplinea îndatoririle de magistrat... . În sfîrșit, el era admirat și pentru obiceiurile sale de beție înveterat. „Crea nori împroșcînd cerneală peste desen. Pentru ceață scuipa apă. Atunci cînd era înveselit de vin, scotea un strigăt puternic și, smulgîndu-și acoperămîntul din cap, îl folosea ca pensulă, mîzgălind grosolan desenul, după care își termina munca cu o pensulă potrivită." Unul dintre primii pictori ai sectei, Wang Xia, care a trăit la începutul secolului al nouălea, făcea la beție adevărate *tours de force*, mergînd pînă-ntr-acolo încît își afunda capul într-o găleată cu cerneală și-l flutura pe deasupra unei bucăți de mătase pe care apăreau, ca prin minune, lacuri, copaci și munți fermecați. Dar nici unul dintre acești preoți nu pare să fi mers atît de departe ca Ying Yujian, secretar al celebrului templu Jing zi si, căruia îi plăcea, ca unei pisici, să împroaște și să sfîșie pînza.[12]

Remarcile despre Chen Rong, mai ales, sugerează că acești domni, după ce împroșcau mătasea cu cerneală,

---

[12] Duthuit (1), pp. 33-34.

contemplau haosul creat pînă cînd puteau să proiecteze asupra lui forme și contururi ale peisajului. După aceea luau „pensula potrivită" și, din cîteva trăsături, le scoteau la vedere pentru toată lumea.

Cazurile de folosire a acestui in-, sub- sau supraconștient creator sînt atît de numeroase la pictori (inclusiv la Leonardo), fizicieni, matematicieni, scriitori și muzicieni încît nu este nevoie să mai dăm și alte exemple. Sînt sigur că oracolele din *Yi jing* sînt folosite în același fel în care acești pictori foloseau stropii de cerneală — ca forme care trebuiau contemplate cu mintea goală pînă cînd înțelesul ascuns se revelează, pe potriva tendințelor inconștiente ale fiecăruia.[13] Ca și în cazul astrologiei, ritualurile și calculele legate de consultarea *Yi jing*-ului sînt un fel de mîzgăleală fără rost care liniștește anxietățile represive ale conștiinței și care, cu puțin noroc, permite unor gînduri lăuntrice folositoare să iasă la suprafață, din centrii adînci ai acelei persoane.*

Cartea, deci, nu este în totalitate o superstiție. Gîndiți-vă, de exemplu, că atunci cînd urmează să luăm decizii, strîngem de obicei cît se poate de multe informații; adesea însă acestea sînt atît de ambivalente încît nu ne

---

[13] Unele relatări susțin că hexagramele din *Yi jing* au fost derivate prin contemplarea crăpăturilor care apăreau pe carapacea unei broaște țestoase la încălzire, iar acest lucru ar veni în mod sigur în sprijinul ideii că metoda cărții se baza pe ceva asemănător viziunii eidetice.

* Hokusai (1760-1829), unul dintre marii maeștri Ukiyoye din Japonia, a fost odată chemat de Împărat să picteze la curte. A înmuiat mai întîi picioarele unui pui în cerneală neagră și le-a plimbat ușor peste un rulou lung de hîrtie de orez. Apoi a înmuiat picioarele altui pui în cerneală vermillon și pur și simplu l-a lăsat să meargă liber pe rulou. După aceea s-a aplecat adînc în fața protectorului său regal și i-a arătat lucrarea „Frunze de toamnă căzînd deasupra Fluviului Yangzi".

rămîne altceva de făcut decît să aruncăm o monedă care să ne spună fie da, fie nu, fie „fă așa", fie „nu face așa". Ar exista oare vreun avantaj dacă am avea o monedă, ca să spun așa, cu șaizeci și patru de „fețe" ? Hexagrama pe care am desenat-o mai sus ar putea să spună: „nu, da, nu; da, nu, da". Trebuie de asemenea remarcat că o caracteristică curioasă a *Yi jing*-ului este că nu există hexagrame absolut bune sau absolut rele în seriile sale ciclice.*

Această afirmație poate fi ilustrată prin povestirea daoistă despre țăranul al cărui cal a fugit. În acea seară vecinii s-au strîns ca să-l compătimească pentru atîta nenoroc. El a spus doar: „Așa o fi." A doua zi calul s-a întors înapoi, aducînd cu el și șase cai sălbatici, iar vecinii s-au minunat de norocul lui. El a spus din nou: „Așa o fi." În ziua următoare, fiul său a încercat să pună șaua pe unul din caii sălbatici și să-l călărească, însă a fost aruncat din șa și și-a rupt piciorul. Din nou au venit vecinii să-l compătimească pentru această nenorocire. Țăranul a spus iarăși: „Așa o fi." Peste încă o zi, în sat au venit niște ofițeri ca să-i ia pe cei tineri la armată, dar din pricina piciorului rupt fiul țăranului a fost respins. Cînd vecinii au venit să-i spună cît de bine s-a sfîrșit totul, țăranul a spus: „Așa o fi".[14]

Perspectiva *yin-yang* asupra lumii este ciclică și plină de seninătate. Norocul și nenorocul, viața și moartea, fie pe scară mică fie pe scară mare, vin și pleacă, veșnic fără de început sau sfîrșit, iar tot sistemul este apărat de monotonie prin faptul că, exact în același fel, amintirea

---

* Îndepărtîndu-ne de textele fundamentale, pentru alte remarci utile asupra *Yi jing*-ului vezi R.G.H. Siu, *The Man of Many Qualities*, și Khigh Alx Dhiegh, *The Eleventh Wing*.

[14] Poveste populară, *Huainan zi* 18, p. 6a. O versiune a acestei povești, așa cum o spune Lie zi, apare în Lin Yutang (1), p. 160.

alternează cu uitarea. Acesta este Binele binelui-și-răului. Hasegawa Saburo, artistul japonez, mi-a spus că atunci cînd a fost la Pekin cu invadatorii japonezi în 1936, se uita la ochii chinezilor din mulțime — la acea expresie resemnată, cinică și ușor amuzată care părea că spune: „Am văzut alții ca voi de multe ori pînă acum și o să plecați și voi." Iar apoi a imitat acea expresie pe propria sa față.

Dacă există ceva fundamental în cultura chineză, acest lucru este o atitudine de încredere respectuoasă în natură și în natura umană — în ciuda războaielor, revoluțiilor și execuțiilor în masă, a foametei, inundațiilor, secetelor și a nenorocirilor de tot felul. În filozofia lor nu există nimic asemănător cu noțiunea de păcat originar sau cu sentimentul din budismul Theravada că existența este în sine un dezastru.[15] Filozofia chineză, fie daoistă, fie confucianistă sau, sper, chiar și cea maoistă, ia drept premisă fundamentală faptul că dacă nu poți avea încredere în natură și în ceilalți oameni, nu poți avea încredere în tine însuți. Dacă nu poți avea încredere în tine însuți, nu poți avea încredere nici măcar în lipsa ta de încredere în tine însuți — astfel încît fără această încredere esențială în întregul sistem al naturii ești pur și simplu paralizat. Lao zi îl face pe Înțelept, în calitate de conducător, să spună:

> Eu nu făptuiesc și oamenii se îndreaptă.
> Eu iubesc pacea și oamenii devin cinstiți.
> Eu nu folosesc forța și oamenii se-mbogățesc.
> Eu nu am ambiții și oamenii se întorc la viața simplă și bună.[16] [138*a*]

---

[15] Un sentiment care este, oricum, mai mult teoretic decît real. Popoarele din Sri Lanka, Birmania și Thailanda, unde budismul Theravada este predominant, sînt inexplicabil de vesele și sociabile.

[16] *Lao zi* 57, tr. Gia-fu Feng (1), n.p., mod auct.

În cele din urmă, desigur, aceasta nu este de fapt o problemă legată de individ, pe de-o parte, și de încrederea lui în natură, pe de altă parte. Este o problemă legată de înțelegerea faptului că individul și natura sînt unul și același proces, care este Dao. De acord, aceasta este o simplificare prea mare, căci fiecare știe foarte bine că nu se poate avea încredere în anumiți oameni și că imprevizibilele căi ale naturii nu arată întotdeauna precum calea închipuită dinainte de fiecare; așadar credința fundamentală în sistem presupune asumarea unor riscuri. Dar dacă nu ne asumăm nici un risc, nu există nici o libertate. Așa se face că, într-o societate industrială, multitudinea de legi făcute pentru propria noastră siguranță transformă pămîntul într-o grădiniță de copii, iar polițiștii angajați ca să ne protejeze devin niște indivizi care se amestecă în toate și-și văd numai propriile interese.

Daoismul timpuriu presupune existența principiului *yin-yang*, dar, în mare, el pare să fi renunțat la o altă perspectivă asociată cu acesta, teoria celor cinci elemente sau energii (*wu xing*), al cărei prim exponent celebru a fost Zou Yan (c. -350 ~ - 270), maestru al școlii Yin-Yang, originar din statul Qi, din China de nord-est. Zou a fost, potrivit tuturor relatărilor, un om de o imensă erudiție și imaginație, consultat și onorat de conducători, și unul dintre primii geografi serioși ai Chinei, el arătînd printre altele că, departe de a fi Regatul din Mijloc, China ocupă numai o parte din cele optzeci și una ale suprafeței Pămîntului. Cele cinci energii erau identificate, sau mai bine zis simbolizate, prin: (1) *lemn,* combustibil care dă naștere (2) *focului,* care creează cenușa și dă naștere (3) *pămîntului,* care în minele sale conține (4) *metal,* care (precum pe suprafața unei oglinzi de metal) atrage roua, dînd astfel naștere (5) *apei,* care la rîndul ei hrănește (1) *lemnul.* Aceasta

五行

相生 se numește *xiang sheng* sau ordinea „apariției laolaltă" a forțelor, și oricît de complet fantastică ni s-ar părea, ea rămîne interesantă mai ales prin descrierea unui ciclu în care cauza și efectul nu sînt secvențiale, ci simultane. Forțele sînt într-atît de interdependente încît nici una nu poate exista fără toate celelalte, la fel cum nu poate exista nici *yang* fără *yin.*

相勝 Forțele au mai fost aranjate și în ordinea „cuceririi uneia de către cealaltă" (tot *xiang sheng*, *sheng* fiind însă o ideogramă diferită) în care (1) *lemnul,* sub forma unui plug, înfrînge (2) *pămîntul,* care, prin îndiguire și constrîngere, cucerește (3) *apa,* care stinge (4) *focul,* care, prin topire, lichefiază (5) *metalul,* care, la rîndu-i, taie (1) *lemnul.* Aceasta amintește de jocul copiilor cu „hîrtie, foarfecă și piatră", în care doi jucători își ridică mîna dreaptă exact în același moment. Pumnul reprezintă piatra, mîna cu degetele în formă de V reprezintă foarfeca, iar palma deschisă reprezintă hîrtia. Piatra tocește foarfeca, foarfeca taie hîrtia, iar hîrtia învelește piatra: deci dacă palma și pumnul sînt ridicate în același timp, palma este cea care cîștigă, și așa mai departe.

Mai tîrziu au mai fost elaborate și alte asemenea cicluri, precum, de exemplu, secvența: (1) a primi suflu, (2) a fi în pîntecele mamei, (3) a fi hrănit, (4) naștere, (5) a fi îmbăiat, (6) a purta acoperămînt de cap și cingătoare, sau pubertate, (7) a primi o îndatorire oficială, (8) înflorire, (9) slăbire, (10) boală, (11) moarte și (12) înmormîntare.[17] Această succesiune este în mod curios similară cu Lanțul Originării Condiționate din budism (*pratitya samutpada*) și ar fi putut fi influențată de către această teorie, deși stagiile acesteia sînt: (1) ignoranța, (2) activitatea generatoare de karma, (3) conștiința,

---

[17] Cf. Needham (1), vol. 2, p. 250. Pentru o discuție completă 五行 a teoriilor *yin-yang* și *wu xing*, vezi *ibid.*, sec. 13c., pp. 232 et seq.

(4) numele-şi-forma, (5) organele de simţ, (6) contactul, (7) sentimentele, (8) dorinţa, (9) ataşarea, (10) devenirea, (11) naşterea, (12) bătrîneţea şi moartea — care reprezintă din nou (1). *Samutpada* (oricît de mult ar putea să nu fie de acord unii filologi) poate fi, în mare, împărţit în *sam-* (laolaltă), *ut-* (în afară) şi *pada* (păşire), fiind identic cu principiul „apariţiei laolaltă" al chinezilor. Atenţia conştientă explorează ciclul în secvenţialitate, însă din punct de vedere existenţial întregul ciclu este prezent atunci cînd mişcăm o mînă. Acesta este sensul afirmaţiei lui Lao zi (cap. 2): „Înainte şi după unul altuia îşi urmează." Nu poate exista nici un „după" dacă nu există un „înainte" şi viceversa, iar ora şase nu are nici un sens fără întreaga serie de ore de la unu pînă la douăsprezece.

> (Din) Dao apare Unu; din Unu apare Doi; din Doi apare Trei; iar din Trei apar cele zece mii de lucruri.[18] [138*b*]

Cu alte cuvinte, nici un număr nu are semnificaţie altfel decît în relaţie cu cele care îl preced şi cu cele care îi urmează. Astfel, dacă am omite 13 din seria cifrelor (aşa cum se face uneori în anumite blocuri de locuit), 1 000 ar trebui în mod ridicol şi neconvenabil înţeles ca 999, din moment ce aceasta ar fi valoarea reală a cifrei. Ideea este pur şi simplu că nu se poate omite o cifră fără a da peste cap întregul sistem. Ceea ce începem să descoperim aici este o perspectivă asupra universului în care acesta este organic şi relaţional, nu un mecanism, un artefact sau o creaţie şi în nici un caz analog unei ierarhii militare în care există un Comandant Suprem.

În teoriile *yin-yang* şi *wu xing* această perspectivă organică a universului este implicită, ea devenind explicită

---

[18] Lao zi 42, tr. auct.

la Lao zi și mai ales la Zhuang zi și Lie zi; ea nu este însă accentuată în confucianism (atît de absorbit de problemele politice și sociale) pînă la neoconfucianismul lui Zhu Xi (+1131 ~ +1200), în care toate tendințele compatibile din confucianism, daoism și budism ajung să fie întrețesute. Poate cel mai însemnat reprezentant al acestei perspective organice a fost budistul Fa Zang (+643 ~ +712) din școala mahaianică Hua yan, a cărui imagine despre univers era o rețea multidimensională de giuvaere, fiecare dintre ele conținînd reflecțiile tuturor celorlalte *ad infinitum*. Fiecare giuvaer era un *shi* sau „lucru-eveniment", iar principiul său de *shi shi wu ai* („între un lucru-eveniment și un altul nu există piedici") expunea întrepătrunderea reciprocă și interdependența a tot ce se petrece în univers. Culege un fir de iarbă și toate lumile îl urmează. Cu alte cuvinte, tot cosmosul există implicit în fiecare membru al său și fiecare punct din el poate fi privit drept centru al acestuia. Acesta este principiul simplu și fundamental al perspectivei organice, la care ne vom întoarce în discuția noastră cu privire la sensul lui Dao.

事事無礙

Între timp — și înainte de a merge mai departe — ar trebui spus că unui daoist chiar și o discuție atît de vag academică cum este aceasta i s-ar părea pretențioasă și inutilă. Desigur, eu mă învîrt încoace și-ncolo prin literatura și filozofia chineză precum unul care are în grijă o grădină de legume și nu o gospodărie mare, și am același tip de afecțiune față de atmosfera literară a lui Dao — textele, caligrafia, picturile și chiar dicționarele chineze — cum ar putea să aibă cineva față de un răsad mic de roșii sau fasole, față de un prun sau de un modest lan de porumb.

Oricum, o abordare strict literară și academică a lui Dao nu relevă nimic din esența acestuia, deci, pentru a

înțelege ceea ce urmează, cititorul trebuie ca acum și la fiecare lectură ulterioară să își dea voie să adopte starea de spirit potrivită. Vi se cere — temporar, desigur — să vă lăsați deoparte toate opiniile filozofice, religioase și politice și să deveniți aproape la fel ca un copilaș, care nu știe nimic. Nimic, adică mai puțin ceea ce auziți, vedeți, pipăiți și mirosiți. Presupuneți că nu vă duceți nicăieri în afară de acest loc și că nu a existat, nu există și nu va exista un alt timp decît acesta. Fiți doar conștient de ceea ce *există* de fapt, fără a numi și fără a judeca, pentru că acum încercați să descoperiți realitatea însăși și nu ideile și opiniile *despre* ea. Nu are rost să încercați să opriți bolboroseala de cuvinte și de idei care are loc în cea mai mare parte a creierelor adulte și deci, dacă nu vrea să se oprească, lăsați-o să continue în voia ei și ascultați-o ca și cum ar fi zgomotul traficului sau cloncănitul găinilor.

Lăsați-vă urechile să audă orice vor ele să audă; lăsați-vă ochii să vadă orice vor ei să vadă; lăsați-vă mintea să gîndească orice vrea ea să gîndească; lăsați-vă plămînii să respire în propriul lor ritm. Nu vă așteptați la nici un rezultat special, căci, în această stare fără cuvinte și fără idei, cum ar putea să existe trecut și viitor sau noțiunea de scop? Opriți-vă, priviți și ascultați ... și rămîneți acolo o clipă înainte de a continua lectura.

Dao

„Dao este acela de care nu poți să te îndepărtezi; acela de care poți să te îndepărtezi nu este Dao.“ [1][88*a*] Această propoziție din *Zhongyong*, „Doctrina Mijlocului“, sugerează că nu există nici o analogie între Dao și ideile occidentale despre Dumnezeu sau despre legea divină sau naturală, cărora li te poți supune sau nu. Afirmația este foarte hotărîtă, întrucît atît Lao zi cît și Zhuang zi vorbesc despre acțiunile forțate care sînt în dezacord cu Dao. Paradoxul este rezolvat într-un dialog care a avut loc multe secole mai tîrziu între doi maeștri ai budismului Chan, Nan Quan și Zhao Zhou:

> Zhao Zhou a întrebat: „Ce este Dao?“
>
> Maestrul [Nan Quan] a replicat: „Conștiința ta obișnuită este Dao.“
>
> „Cum se poate să-i fii din nou pe potrivă?“
>
> „Dacă-ți pui în minte să-i fii pe potrivă, te îndepărtezi pe dată de el.“
>
> „Dar dacă nu-ți pui în minte una ca asta, cum poți oare să-l cunoști pe Dao?“
>
> „Dao, a spus maestrul, nu ține nici de cunoaștere, nici de lipsa de cunoaștere. Cunoașterea este falsă înțelegere; lipsa de cunoaștere este oarbă neștiință. Dacă îl înțelegi cu adevărat și

[1] Vezi nota 3 mai jos.

dincolo de orice îndoială, Dao este precum cerul gol. De ce să amesteci aici binele și răul?"[2] [88*b*]

Cu alte cuvinte, oamenii încearcă să forțeze lucrurile numai atunci cînd nu-și dau seama că acest lucru este imposibil — că nu te poți îndepărta în nici un fel de curgerea naturii. Îți poți imagina că te afli în afara lui Dao sau că ești separat de el și că astfel poți fie să-l urmezi, fie nu: dar chiar acest fel de a te imagina se află el însuși cuprins în curgerea lucrurilor, căci nu există nici o altă cale în afara Căii. Vrînd-nevrînd, noi sîntem ea și mergem o dată cu ea. Din punct de vedere strict logic, aceasta nu înseamnă nimic și nu ne oferă nici un fel de informații. Dao nu este decît un nume pentru orice se întîmplă sau, așa cum scrie Lao zi, „Principiul Dao este ceea ce se petrece de la sine [*ziran*]." 自然

Astfel *Dao De Jing* se deschide cu enigmaticele cuvinte care sînt de obicei traduse prin: „Dao despre care se poate vorbi nu este eternul Dao." [138*c*] Această traducere ascunde faptul că ideograma echivalată prin „despre care se ... vorbi" este tot Dao, întrucît cuvîntul este folosit și cu sensul de „ a vorbi" sau „a spune", chiar dacă nu a avut poate acest înțeles în secolul -3. Literal, pasajul în cauză se citește: „Dao poate fi Dao nu etern [sau regulat] Dao." Multe traduceri sînt deci posibile:

Dao despre care se poate vorbi nu este Dao Absolut (Lin Yutang).

Calea despre care se poate vorbi nu este o Cale Neschimbătoare (Waley).

---

[2] *Wumen Guan* 19, tr. auct. În acest context *xin* trebuie tradus 心 prin „conștiință" mai degrabă decît prin „minte", „gîndire" sau „inimă". Dar chiar și această traducere este inadecvată. „Conștiința obișnuită" este felul în care lumea este simțită în mod natural, așa cum face un copil care nu știe încă să vorbească.

Dao care constituie subiectul discuției nu este adevăratul Dao" (Old).

Calea care poate fi pe drept socotită a fi Calea nu este o cale permanentă (Duyvendaak).[3]

Șuvoiul fără șovăire urmat nu este eternul Șuvoi[N.T.] (auct.).

Cursul despre care se poate face un discurs nu este eternul Curs (auct).

Forța care este forțată nu este adevărata Forță (auct.).

Dao care poate fi *dao*-izat nu este invariabilul Dao (Feng Yu-lan [Bodde]).

Într-o formă timpurie, ideograma pentru Dao reprezenta un semn pentru mișcare (o încrucișare de drumuri), cuprinzînd în interior un cap, deși radicalul a devenit mai tîrziu *chuo*, „a se mișca pas cu pas", în loc de *xing*, „a merge" sau „a mărșălui".[4] Ar trebui probabil să ne gîndim la *chuo* ca la „înaintare și oprire pe loc" (Wieger [1], p. 789) și astfel la „mișcare ritmică", în care înaintarea este *yang* iar oprirea pe loc este *yin*. Astfel în ideograma pentru Dao *chuo* este combinat cu *shou*, capul, drept care Wieger (p. 326) îi dă lui Dao sensul de

---

[3] Remarcați interesanta diferență între traducerea lui Duyvendaak (1) și celelalte versiuni. El justifică acest lucru (pp. 17–19) remarcînd că nici Lao zi nici Zhuang zi nu folosesc *dao* cu sensul de „vorbire" și sugerează că sintagma *chang dao* nu trebuie înțeleasă ca adevăratul, eternul și autenticul Dao, ci, dimpotrivă, ca un Dao care este fix și definibil și ca atare nu adevăratul Dao. Urmînd această idee, aș traduce: „Dao care este cu adevărat Dao nu este un Dao fix." Pînă la urmă nu se ajunge însă tot acolo?

N.T. În original: „The Flow that can be followed is not the eternal Flow."

[4] Erudiții sînt destul de derutați aici. Wieger (1) îl vede pe *xing* ca fiind derivat dintr-o pictogramă a piciorului drept și a celui stîng (p. 163), pe cînd Needham (1), p. 222, îl înțelege în sensul de „încrucișare de drumuri." În orice caz, semnul denotă mișcare.

bază de „a merge înainte".[5]* Ne-am mai putea gîndi la el și ca la un ritm inteligent. Diferiți traducători l-au numit Calea, Rațiunea, Providența, Logosul, sau chiar Dumnezeu, precum Ware (1), deși el este atent să menționeze în introducerea la cartea sa că Dumnezeu = Viață și că termenul trebuie înțeles în sensul său cel mai larg.

Oricum, trebuie să fie clar de la început că Dao nu poate fi înțeles ca „Dumnezeu", în sensul de stăpînitor, suveran, comandant, arhitect și creator al universului. Imaginea stăpînitorului militar și politic sau cea a unui creator exterior naturii nu-și găsește locul în ideea de Dao.

> Mărețul Dao curge [*fan*, de asemenea „plutește" și „este purtat de curent"] peste tot, 汎
> și-n stînga și-n dreapta,
> Toate lucrurile pe el se bizuie ca să fie,
> iar el nu le lasă de pripas.
> Pentru împlinirile sale nu pretinde vreun drept.
> El iubește și hrănește toate lucrurile,
> însă nu face pe stăpînul.[6] [138*d*]

Și totuși Dao este de bună seamă ultima realitate și energie a universului, Temeiul ființei și neființei.

---

[5] Astfel atunci cînd maestrul budismului Chan, Yun Men, a fost întrebat: „Ce este Dao?", el a răspuns printr-un singur cuvînt, *qu*: „a merge, a înainta, a păși înainte, a pleca." Acesta are sensul de a merge drept înainte fără a rămîne în vreun loc și fără ezitare, precum în sintagma *mo zhi qu*. 去 蓦直去

* Caracterul *fa* 法, care are sensul de lege sau de cale universală în daoism și budism, este compus doar din două caractere 氵, apă, și 去, a merge. Ca atare, echivalentul chinez al titlului: *Dao: Calea ca o curgere de apă* ar fi tradus telegrafic drept: „Dao-apă/a merge-apă-care-curge."

[6] *Lao zi* 34, tr.auct.

Dao are realitate și este evident, însă este fără de formă și acțiune. El poate fi transmis, dar nu poate fi primit, poate fi atins, dar nu poate fi văzut. El există în și prin sine. A existat înainte de Cer și pămînt, cu-adevărat dintotdeauna. El face ca zeii să fie divini și lumea întreagă să se nască. Deasupra zenitului el se află, însă nu e înalt și sub nadir se găsește, însă nu este scund. Deși există dinainte de Cer și pămînt, el nu este vechi. Deși e mai bătrîn decît cele mai vechi, el nu e bătrîn.[7] [102*a*]

Imaginile asociate cu Dao sînt materne, nu paterne:

Există ceva obscur care era împlinit
înainte ca Cerul și pămîntul să fi apărut:
liniștit, calm,
singur stînd, necuprins în schimbare,
în cerc învîrtindu-se, neatins de pericol.
El ar putea fi mama tuturor lucrurilor.
Eu nu îi știu numele
și Dao îi spun.[8] [138*e*]

為 Departe de a fi agentul activ, subiectul verbului, făcătorul și creatorul lucrurilor, „Dao nu face [*wei*, de asemenea „creează"] nimic, dar nimic nu rămîne nefăcut." [137*a*] El are puterea pasivității, pentru care femeile au fost întotdeauna apreciate, și s-ar putea spune că energia sa vine tocmai din această solemnitate.

Cunoaște masculinul, dar păstrează femininul
și astfel devii o vale de rîu pentru tot universul.
Fiind valea de rîu pentru tot universul,
德 ai să ai virtutea [*de*] eternă nedespărțită
și ai s-ajungi din nou ca un copil.[9]

---

[7] *Zhuang zi* 6, tr. Fung Yu-lan (3), p. 117, mod. auct. Remarcați sofisticata distincție între eternitate și timpul care durează veșnic, cît și contrastul cu imaginea lui Dumnezeu Tatăl ca Bătrîn al Zilelor.

[8] *Lao zi* 25, tr. auct.

[9] *Lao zi* 28, tr. auct.

Greul este rădăcina uşorului;
(sau, Seriozitatea este rădăcina uşurinţei;)
chibzuiala este stăpîna grabei.[10] [137*b*]

Astfel Dao este cursul, curgerea, plutirea sau procesul naturii, iar eu îl numesc Calea ca o curgere de apă pentru că atît Lao zi cît şi Zhuang zi folosesc cursul de apă drept principală metaforă a lui. Ţine însă de esenţa filozofiei lor faptul că Dao nu poate fi definit în cuvinte şi că nu este o idee sau un concept. Cum spune Zhuang zi: „Poate fi atins, dar nu poate fi văzut", sau, cu alte cuvinte, poate fi simţit, dar nu şi conceput, intuit, dar nu şi înscris în vreo categorie, ghicit, dar nu şi explicat. Într-un fel similar, aerul şi apa nu pot fi tăiate sau prinse cu mîna, iar curgerea lor se opreşte atunci cînd sînt închise într-un spaţiu oarecare. Nu se poate în nici un fel să pui un torent într-o găleată sau vîntul într-o geantă. Descrierea verbală şi definirea pot fi comparate cu plasele de latitudine şi longitudine pe care noi le vizualizăm deasupra pămîntului şi a cerului pentru a defini şi delimita poziţiile munţilor şi lacurilor, ale planetelor şi ale stelelor. Pămîntul şi cerul nu sînt însă tăiate de către aceste fire imaginare. Aşa cum spunea Wittgenstein: „Legile, precum legea cauzalităţii etc., tratează despre reţea şi nu despre ceea ce descrie reţeaua."[11] Căci întregul joc al filozofiei şi ştiinţei occidentale este acela de a prinde universul în reţeaua cuvintelor şi a numerelor, în aşa fel încît există întotdeauna tentaţia de a confunda legile sau regulile gramaticii sau ale matematicilor cu operaţiile reale ale naturii. Nu trebuie însă să pierdem din vedere faptul că aceste calcule ale oamenilor sînt, *şi ele*, o operaţie a naturii; dar, la fel cum

[10] *Lao zi* 26, tr. auct.
[11] Wittgenstein (1), 6. 35. Cf. de asemenea 6. 3.41-2.

copacii nu reprezintă sau nu simbolizează stînci, nici gîndurile noastre nu reprezintă în mod necesar copaci și stînci, chiar dacă am intenționa una ca asta. Gîndurile cresc în creier la fel cum iarba crește pe cîmp. Orice corespondență între ele este abstractă, precum cea dintre zece trandafiri și zece pietre, care nu ia în considerație mirosul și culoarea trandafirilor sau formele și structurile pietrelor. Deși gîndirea se află în natură, nu trebuie să confundăm regulile de joc ale gîndirii cu tiparele naturii.

自然 Termenul chinez și daoist pe care îl traducem prin „natură" este *ziran*, însemnînd spontanul, acela care este astfel de la sine. Am putea să-l denumim automatul sau automișcătorul, dacă aceste cuvinte nu ar fi asociate cu mecanisme și artefacte care nu sînt cu adevărat „astfel" de la sine. Natura ca *ziran* ar putea fi înțeleasă în sensul că totul crește și operează independent, de unul singur, acest lucru reprezentînd și sensul versului:

> (Pe cînd) stau liniștit, nefăcînd nimic,
> Primăvara vine și iarba crește de la sine.[12]

事物 Un aspect fundamental al perspectivei daoiste asupra lumii este însă faptul că fiecare lucru-eveniment (*shi* sau *wu*) este ceea ce este numai în relație cu toate celelalte. Pămîntul, ca și cel mai mic lucru de pe el, „se potrivește", în mod inevitabil, cu soarele, luna și stelele. El are nevoie de ele tot atît de mult cît are nevoie de propriile sale elemente, din care este alcătuit. Exact invers,

---

[12] Citat în *Zenrin Kushu* (*Chan ling qu zhi*), p. 194, tr. auct. Aceasta este o cărțulie de spuneri folosite adesea la învățarea budismului Zen (Chan). Ea constă din versuri scurte, de unu pînă la treizeci de cuvinte, de obicei rimînd cu ușurință, ca în poezie. Spunerea de față este un vers de zece cuvinte divizat în două părți de cîte cinci cuvinte.

soarele nu ar fi lumină fără ochii noștri și nici universul nu ar „exista" fără conștiință — și viceversa. Acesta este principiul „apariției unul din celălalt" (*xiang sheng*) 相生 care este explicat în al doilea capitol din *Dao De Jing.*[13]

Principiul spune că dacă fiecărui lucru i se va permite să meargă pe propria sa cale, armonia universului va fi realizată, din moment ce fiecare proces din lume nu poate să-și „facă propria sa treabă" decît în relație cu toate celelalte. Analogia politică este anarhismul lui Kropotkin — teoria care susține că dacă oamenii sînt lăsați să facă ceea ce vor, să-și urmeze propria natură și să descopere ceea ce le face cu adevărat plăcere, va apărea de la sine o ordine socială. Individualitatea este inseparabilă de comunitate. Cu alte cuvinte, ordinea naturii nu este o ordine forțată; ea nu este rezultatul legilor și poruncilor divine cărora făpturile sînt obligate să li se supună prin violență exterioară, întrucît în perspectiva daoistă nu există cu adevărat o lume care îi rămîne neînduplecat exterioară individului. Interiorul meu apare laolaltă cu exteriorul meu și deși cele două pot fi separate, ele nu sînt diferite.

Astfel „calea proprie" a fiecărui lucru este „calea proprie" a universului, a lui Dao. Datorită interdependenței reciproce a tuturor lucrurilor, ele vor intra în armonie dacă vor fi lăsate în pace și nu vor fi forțate să se conformeze unei noțiuni arbitrare, artificiale și abstracte de ordine, iar această armonie va apărea *ziran,* 自然 de la sine, fără constrîngere exterioară. Nici o organizație, în sensul politic și comercial al termenului, nu este organică. Organizațiile, în acest sens al termenului, sînt bazate pe respectarea unor reguli lineare și a unor legi impuse de sus — adică a unor secvențe de cuvinte

---

[13] Vezi, mai sus, p. 49. De asemenea *Zhuang zi,* mai jos, pp. 83–84.

și semne înșirate unul după altul, înseriate, de tipul fiecare-lucru-rînd-pe-rînd, care nu pot niciodată să cuprindă complexitatea naturii, deși natura nu este „complexă" decît în raport cu imposibila sarcină de a o traduce în aceste semne lineare. În afara lumii oamenilor, ordinea naturii merge înainte fără a fi nevoie să se consulte vreo carte — însă teama noastră omenească ne spune că Dao care nu poate fi descris, ordinea care nu poate fi pusă în cuvinte, este haos.

Dacă Dao semnifică ordinea și cursul naturii, întrebarea este, atunci: ce *fel* de ordine? Lao zi (cap. 25) 混 folosește într-adevăr termenul *hun* — obscur, haotic, umflat — pentru a desemna starea lui Dao înainte ca Cerul și pămîntul să apară, dar nu cred că aceasta poate să însemne haos în sensul de harababură și dezordine, așa cum vedem cînd lucrurile care înainte fuseseră organizate 玄 sînt rupte în bucăți. *Hun* are mai degrabă sensul de *xuan*, ceea ce este adînc, întunecos, misterios, anterior oricărei distincții între ordine și dezordine — adică înaintea oricărei clasificări sau numiri a caracteristicilor lumii.

> Ne-numitul este originea cerului și pămîntului;
> Numirea este mama celor zece mii de lucruri.
> Atunci cînd dorință (sau intenție) nu este,
> se contemplă misterul;
> Atunci cînd dorința există,
> se contemplă manifestările.
> Acestea două pornesc din același loc,
> dar sînt diferite (din pricina) numirii.
> Identitatea lor este *xuan* —
> *xuan* dincolo de *xuan*,
> poarta întregului mister.[14] [137*c*]

„Haosul" lui *xuan* este natura lumii înainte ca orice fel de distincție să fi fost marcată și realizată prin

[14] *Lao zi* 1, tr. auct.

numire, sau, dacă vreți, șerpuitoarea pată Rorschach a naturii. Dar de îndată ce s-a făcut o singură distincție, precum cea dintre *yin* și *yang* sau dintre 0 și 1, urmează cu necesitate tot ceea ce numim legi sau principii ale matematicii, fizicii și biologiei, așa cum s-a demonstrat recent în sistemul de calcul al lui G. Spencer Brown (1). Această necesitate nu pare însă a fi o constrîngere sau o forță venind din afara sistemului. Cu alte cuvinte, ordinea lui Dao nu înseamnă supunere față de nimic altceva. Așa cum spune Zhuang zi, „El exista în și prin sine"; el este *sui-generis* (auto-generativ), *ziran* (de la sine astfel) și are proprietatea acelui atribut uitat al lui Dumnezeu numit aseitate — acela care este *a* (prin) *se* (sine). Dar în cazul lui Dao forma ordinii sale nu este numai liberă de orice necesitate externă, ci, în plus, Dao nici nu-și impune stăpînirea asupra universului, ca și cum el și universul ar fi două entități separate. Pe scurt, ordinea lui Dao nu este lege.

Termenul chinez *ze* se apropie mai mult decît oricare altul de ceea ce noi înțelegem prin lege pozitivă — de impunerea și respectarea unor legi scrise și a unor liste cu ce avem și cu ce nu avem voie să facem, de urmarea pas cu pas a literei cărții. Astfel citim în cartea *Huainan zi*: 則

> Dao al Cerului acționează într-un fel misterios [*xuan*] și secret, nu are formă hotărîtă și nu urmează nici o lege bine definită [*wu ze*]; el este atît de mare încît nu poți să-i dai niciodată de capăt și este atît de adînc încît nu poți niciodată să-l măsori.[15]

Dar deși Dao este *wu ze* (non-lege), el are o ordine sau regularitate care poate fi recunoscută cu claritate, dar nu și definită după litera cărții, întrucît ea are prea multe dimensiuni și prea multe variabile. Acest fel de 無則

[15] *Huainan zi* 9, p. 1b, tr. Needham (1), vol. 2, p. 561.

理 ordine este principiul *li,* un cuvînt care are sensul originar de „regularitate", precum vinișoarele în jad sau nervurile în lemn.[16]

Li poate fi deci înțeles ca ordine organică, distinctă de ordinea mecanică sau legală, care amîndouă urmează litera cărții. *Li* este ordinea asimetrică, nonrepetitivă și neimpusă de nimic, pe care o găsim în regularitățile apei mișcătoare, în formele copacilor și ale norilor, în cristalele înghețate care apar pe fereastră sau în felul în care sînt împrăștiate pietricelele prin nisipul de pe plajă. Prin aprecierea acestui *li* a apărut în China pictura de peisaj, cu mult înainte ca europenii să o priceapă, iar astăzi pictorii și fotografii au ajuns să ne arate în mod constant frumusețea indefinibilă a unor asemenea cadențe cum sînt cascadele sau baloanele de spumă. Chiar și picturile abstracte și nonobiectuale au aceleași forme ca acelea care pot fi găsite în moleculele metalelor sau în semnele de pe scoici. De îndată ce această frumusețe este scoasă în evidență, noi o recunoaștem imediat, chiar dacă nu putem spune exact de ce ne atrage. Cînd esteticienii și criticii de artă încearcă să o explice expunînd opere de artă peste care au suprapus diagrame euclidiene — pentru a demonstra, chipurile, eleganța proporției sau ritmul —, se fac pur și simplu de rîs. Baloanele de spumă nu sînt interesante doar pentru că se unesc formînd hexagoane sau pentru că au tensiuni superficiale măsurabile. Geometrizarea reduce întotdeauna forma naturală la ceva mai puțin decît ea însăși, ducînd-o la o suprasimplifi-

---

[16] Cf. Needham (1), vol. 2, sec. 18.7. Întreaga secțiune este o minunată discuție despre diferențele dintre perspectiva chineză și cea occidentală asupra legii, atît cea umană cît și cea naturală. Deși matura filozofie a principiului *li* a fost formulată abia de către Zhu Xi (+1130 ~ +1200), termenul apare de treizeci și cinci de ori în cartea *Zhuang zi.*

care și la o rigiditate care maschează șerpuirea în pas de dans a naturii. Se pare că oamenii rigizi sînt în mod fundamental dezgustați de tot ce este șerpuitor: ei nu pot dansa fără a vedea în fața ochilor o diagramă a pașilor și simt că orice legănare a șoldurilor este obscenă. Ei vor să „facă totul cum trebuie", adică într-o ordine lineară, care este *ze,* dar nu *li.*

Cine poate face însă apa să fie dreaptă? Apa este esența vieții și de aceea constituie imaginea preferată a lui Lao zi pentru Dao.

> Binele desăvîrșit este asemenea apei,
> căci binele pe care apa îl face
> este de-a le hrăni fără strădanie pe toate.
> Ea se așază în locul pe care toți oamenii îl socotesc rău
> (adică în partea cea mai de jos).[17] [137*d*]
>
> Astfel se face că Dao este în lume precum
> rîul care curge prin vale către ocean.[18] [137*e*]
>
> Cel mai plăpînd lucru din lume îl zdrobește cu totul
> pe cel mai trainic.[19] [137*g*]
>
> Cum de ajung micile golfuri și-oceanele
> să fie regi peste-o sută de rîuri?
> Ele se pricep să rămînă jos —
> de aceea sînt regi peste cele o sută de rîuri.[20] [137*f*]
>
> Nimic nu-i în lume mai slab decît apa,
> dar nimeni nu se pricepe mai bine ca ea
> să înfrîngă ceea ce-i tare și țeapăn.[21] [136*a*]

---

[17] *Lao zi* 8, tr. auct.
[18] *Lao zi* 32, tr. auct.
[19] *Lao zi* 43, tr. auct.
[20] *Lao zi* 66, tr. auct.
[21] *Lao zi* 78, tr. auct.

De asemenea și în *Zhuang zi*:

> Apa cînd e liniștită este asemenea unei oglinzi, reflectînd barba și sprîncenele. Ea face nivela meșterului să fie precisă, iar filozoful și-o ia ca model. Dacă apa își trage astfel limpezimea din nemișcare, cu cît mai mult o vor face facultățile minții? Mintea Înțeleptului cînd e în repaos devine oglinda universului, *speculum* al întregii creații.[22] [91*a*]

> Fluiditatea apei nu se datorează vreunui efort din partea apei, ci este proprietatea sa naturală. Virtutea omului desăvîrșit este în așa fel încît, chiar fără să și-o cultive, nimic nu se află care să poată ieși de sub stăpînirea lui. Cerul este de la sine înalt, pămîntul este de la sine trainic, iar soarele și luna sînt de la sine luminoase. Oare-și cultivă ele-n vreun fel aceste atribute?[23] [95*b*]

Zhuang zi mai spune de asemenea și o poveste despre un bătrîn care a căzut într-o cascadă și a ieșit nevătămat la suprafață în josul rîului. Cerîndu-i-se o explicație, bătrînul spune:

> Nu, ... nu am nici o metodă [specială de a face acest lucru]. E vorba mai întîi de condiția mea originară, apoi de obiceiul devenit o a doua natură și în sfîrșit de resemnarea în fața destinului. Cufundîndu-mă o dată cu bulboana, ies afară o dată cu vîrtejul. Eu mă pun pe potriva apei, nu apa pe potriva mea. Și astfel pot să fac acest lucru, în acest fel ... M-am născut pe pămînt uscat ... și m-am pus pe potriva uscatului. Aceea a fost condiția mea originară. Crescînd însă pe ape, m-am pus pe potriva apei. Asta am vrut să spun prin o a doua natură. Iar faptul că am făcut ceea ce am făcut fără să-mi dau seama de efort, asta am vrut să spun prin destin.[24] [99*a*]

Schwenk (1), Keepes (1) și Huyghe (1) au arătat că regularitățile apei curgătoare sînt întipărite în mușchi,

---

[22] *Zhuang zi* 13, tr. H. A.Giles (1), pp. 157-158.
[23] *Zhuang zi* 21, tr. H. A.Giles (1), p. 268.
[24] *Zhuang zi* 19, tr. H. A.Giles (1), pp. 239–240. Cf. *Lie zi* 2 și 8.

oase, lemn și piatră și că ele și-au găsit de foarte devreme drumul în arta oamenilor. Observînd curgerea apei, nu putem niciodată găsi acolo vreo greșeală, din punct de vedere estetic; ea este în mod invariabil grațioasă, în val, în stropii care țîșnesc sau în forma celui mai mărunt firicel de apă. Noi înșine sîntem cel puțin optzeci la sută apă și din această pricină daoiștii simt că ea ar trebui să ne servească drept model, așa cum mărturisește acest remarcabil pasaj din cartea *Guan zi** (secolul -4 tîrziu): 管子

> Apa este sîngele pămîntului și ea curge prin mușchii și venele acestuia. De aceea se spune că apa este ceva care are însușiri complete. ... Ea este adunată la un loc în Cer și în pămînt și este strînsă în mulțimea de lucruri (de pe pămînt). Ea apare în metal și în piatră și se află adunată în făpturile vii. Iată de ce se spune că apa este ceva spiritual. Strînsă fiind în plante și în copaci, prin ea trunchiul reușește să crească ordonat, prin ea florile ajung la numărul potrivit și tot prin ea fructele ating mărimea potrivită. Avînd-o în ele, trupurile animalelor și păsărilor se-ngrașă și se măresc, penele și blana lor devin bogate, iar dungile și semnele de pe ele ies la iveală. Pricina pentru care făpturile pot să-și îndeplinească înzestrarea lor firească și să crească cît le e dat este că ordinea lăuntrică a apei din ele este cea potrivită. ...
>
> Omul este apă, iar atunci cînd sămînța masculului și cea a femelei se unesc, lichidul curge întru formă. ... Astfel apa

---

* Textul *Guan zi*, o colecție de lucrări ale lui Guan Zhong, om de stat din perioada preconfucianistă (m. -645), a fost alcătuit de către savanții de la Academia Ji Xia (-300), avînd și interpretări ulterioare din Han. Cîteva dintre cele mai penetrante afirmații despre Dao pot fi găsite în acest volum de origine eclectică. Alan Watts vorbea adesea despre scrierea unei cărți despre *Guan zi* și *Huainan zi*, o altă carte de origine amestecată, compilată de către savanții de la curtea lui Liu An (m. -122). Vezi selecțiunile din ambele texte în Needham (1) și Fung Yu-lan (1); de asemenea în *Guan zi*, o carte în două volume a lui W. Allyn Rickett de la University of Pennsylvania, și în *Tao the Great Luminant*, de Evan Morgan.

ajunge să se strîngă în jad și astfel apar cele nouă virtuți. Ea se încheagă pentru a forma omul și astfel apar cele nouă deschizături și cele cinci organe. Aceasta este esența ei rafinată. ... Ce este deci acel lucru care are însușiri complete? Este apa. Din mulțimea de lucruri nu e unul care să nu fie născut prin ea. Numai cel care știe să se bizuie (pe principiile ei) poate să acționeze corect. ...

De aici se vede că răspunsul ce îi face trebuință Înțeleptului care vrea să schimbe lumea se află în apă. De aceea, atunci cînd apa este lipsită de necurățenii, inimile oamenilor sînt drepte, iar cînd apa e pură, inimile oamenilor sînt liniștite. Dacă inimile oamenilor sînt drepte, dorințele lor nu merg spre desfrîu, iar dacă inimile lor sînt liniștite, purtarea lor nu cunoaște răul. Deci Înțeleptul, cînd cîrmuiește lumea, nu îi învață pe oameni unul cîte unul sau familie cu familie, ci din apă-și face cheie.[25]

Însumînd cele spuse pînă aici, Dao este cursul dinamic al naturii și al universului; *li* este principiul său de ordine pe care, urmîndu-l pe Needham, îl putem cel mai bine traduce prin „regularitate organică"; iar apa este metafora sa elocventă. Nu putem să-l explicăm însă pe *li* prezentîndu-l direct, precum într-o diagramă geometrică, și nici nu putem să-l definim în ordinea lineară a cuvintelor, deși în mod paradoxal eu exact asta încerc. Un alt motiv pentru care Dao și regularitatea sa ne scapă este pentru că ele însele sînt, ca și noi:

Precum o sabie care taie, dar care nu se poate tăia,
Precum un ochi care vede, dar care nu se poate vedea.[26]

Cînd analizăm nucleul atomului, noi îi schimbăm comportamentul; cînd observăm galaxiile, ele se îndepărtează de noi; cînd încercăm să înțelegem creierul, obstacolul de care ne lovim este că nu avem, în acest scop, nici un instrument mai fin decît creierul însuși.

---

[25] *Guan zi* 39, tr. Fung Yulan (Bodde) (1), vol. 1, pp. 166-167.
[26] *Zenrin Kushu* 14, p. 267, tr. auct.

Cea mai mare piedică în calea cunoașterii obiective este însăși prezența noastră subiectivă. Nu există deci altceva de făcut decît să avem încredere în Dao și să-l urmăm, ca sursă și pricină a propriei noastre făpturi, care „poate fi atinsă dar nu poate fi văzută".

Există oare vreo manieră clară de a distinge între regularitatea organică și cea mecanică și lineară, între natură și artificiu, între creștere și facere? Evident, nici un animal și nici o plantă nu sînt *făcute* în același fel în care o masă este făcută din lemn. O creatură vie nu este un asamblaj de părți bătute în cuie, înșurubate sau lipite laolaltă. Membrele și organele sale nu sînt asamblate din surse îndepărtate și nici nu sînt unite în jurul unui centru. Un copac nu este făcut din lemn; el este lemn. Un munte nu este făcut din stînci; el este stîncă. Sămînța crește și devine plantă printr-o expansiune care pornește dinlăuntrul ei, iar părțile sau organele sale distincte se dezvoltă simultan pe măsură ce ea se extinde. Desigur, sămînța în creștere își strînge hrana din mediul său înconjurător, dar procesul nu este o simplă alipire a elementelor nutritive, întrucît ea le absoarbe și le transformă; nimic de acest fel nu se poate vedea în procesul de producere a unui motor electric sau a unui calculator. Deși noi vorbim despre mecanismele organismelor, cu siguranță că acest lucru nu este mai mult decît o simplă analogie. În studiul organismelor prin metoda analitică de diviziune în părți componente, noi folosim doar o imagine mecanică a structurii lor. O asemenea analiză este în fapt metoda lineară, pas cu pas, a atenției conștiente, în timp ce, în organismul viu, așa-numitele „părți" ies la iveală simultan în întregul corp. Natura nu are „părți", cu excepția celor pe care le disting sistemele umane de clasificare, și numai printr-o chirurgie foarte elaborată se poate înlocui o întreagă parte a corpului. Corpul nu este un construct chirurgical, alcătuit cu

ajutorul scalpelelor, menghinelor și suturilor. Trebuie să facem distincția între un organism, care este diferențiat, și o mașină, care este partitivă. Mașinile care generează alte mașini vor face întotdeauna acest lucru prin asamblare și pe baza metodei lineare, deși ne apropiem de clipa în care vom combina mașini precum calculatoarele cu elemente organice. De fapt calculatorul a fost întotdeauna combinat cu un element organic — omul însuși, întrucît omul este stăpînul și creatorul computerului.

Dao nu este însă considerat stăpînul și creatorul universului nostru organic. El poate să domnească, dar nu stăpînește. El este regularitatea lucrurilor, dar nu și 韓非子 legea impusă. Astfel, în cartea *Han Fei zi* (începutul secolului -3) putem citi:

> 理紋 Dao este acela prin care toate lucrurile sînt ceea ce sînt și acela cu care toate principiile sînt pe potrivă. Principiile (*li*) sînt semnele (*wen*) lucrurilor împlinite. Dao este acela prin care toate lucrurile se împlinesc. De aceea se spune că Dao este acela care dă principii lucrurilor. Atunci cînd lucrurile își au principiile lor, un (lucru) nu poate fi și altul. ... Toate lucrurile își au, fiecare, propriul principiu diferit, pe cînd Dao pune pe potrivă principiile tuturor lucrurilor. De aceea el poate fi atît un lucru cît și altul și nu se află numai într-unul singur dintre ele.[27]

Acestă teorie este, și ea, analogă anarhismului lui Kropotkin. Dacă fiecare lucru își urmează propriul *li*, el va fi în armonie cu toate celelalte lucruri care își urmează și ele, fiecare, *li*-ul, și aceasta nu din pricina unei reguli impuse de deasupra, ci prin rezonanța lor reci- 應 procă (*ying*) și prin interdependență.

Daoiștii spun atunci că, văzut ca întreg, universul este o armonie sau o simbioză de regularități care nu pot

---

[27] *Han Fei zi* 20, tr. Fung Yu-lan (Bodde) (1), vol. 1, p. 177.

exista una fără cealaltă. Şi totuşi, atunci cînd îl privim secţiune cu secţiune descoperim conflicte în cadrul lui. Lumea biologică este o lume a devorării reciproce, în care fiecare specie este prada alteia. Dar dacă ar exista o singură specie care să nu fie pradă pentru o alta, ea ar creşte şi s-ar multiplica pînă la autodistrugere, aşa cum oamenii, prin capacitatea lor de a înfrînge alte specii (precum bacteriile), sînt în pericol de a strica întreaga ordine biologică, prin suprapopulare, şi astfel de a se distruge pe sine. Din acest motiv oricine încearcă să cîrmuiască lumea pune totul, dar mai ales se pune pe sine, în mare pericol.

> Cine va dori să ia-n stăpînire lumea şi s-o conducă —
> eu bine văd că nu va putea să pună mîna pe ea:
> lumea este un vas spiritual [*shen*] 神
> şi forţarea lui nu-i cu putinţă.
> Oricine-l forţează îl strică.
> Oricine pune mîna pe el îl pierde.[28] [136*b*]

În lumina acestui pasaj din *Lao zi* trebuie să privim secţiunea critică din *Zhuang zi* în care se discută cîrmuirea sau regularizarea lumii şi a organismelor sale. După ce a făcut mai întîi o analogie între diferitele sunete pe care le stîrneşte vîntul în diverse goluri şi deschizături şi stările schimbătoare, emoţiile şi gîndurile din inima oamenilor, Zhuang zi continuă:

> Dacă nu există un altul, nu există nici un eu. Dacă nu există un eu, nu va exista nimeni care să facă distincţii. Acest lucru

---

[28] *Lao zi* 29, tr. auct. *Shen* prezintă probleme pentru traducător, întrucît sensurile alese de obicei — spirit, zeu, divin, supranatural etc. — sînt nesatisfăcătoare. Eu înţeleg termenul în sensul de inteligenţă înnăscută (sau *li*) a fiecărui organism în particular şi a universului ca întreg, inteligenţă care este dincolo de puterea noastră de calcul.

pare a fi adevărat. Dar ce duce la aceste diferențe? S-ar părea că există un Dumnezeu adevărat, dar nu există nici o indicație a existenței Sale. S-ar putea crede că El există, însă noi nu îi vedem forma. El poate avea realitate, însă e lipsit de formă. Cele o sută de părți ale corpului omului, cu cele nouă deschizături ale sale și cu cele șase viscere, sînt cu toate complete, la locul lor. Pe care să o țin mai aproape? Ție îți plac toate la fel de mult? Sau îți plac unele mai mult decît altele? Sînt ele oare cu toatele slugi? Să nu poată aceste slugi să se controleze una pe cealaltă, și să aibă ele nevoie de un altul drept stăpîn? Ajung oare ele să fie, fiecare pe rînd, stăpîn și slugă? Să se afle oare vreun alt stăpîn adevărat în afară de ele însele?[29] [105*a*]

La fel cum fiecare punct de pe suprafața unei sfere poate fi privit drept centru al suprafeței, tot astfel fiecare organ al corpului și fiecare făptură din cosmos poate fi privită drept centru și stăpîn al acestuia.

Această idee se aseamănă cu principiul hinduisto-budist de karma, care susține că orice ți se întîmplă este în fapt propria ta acțiune sau faptă. Astfel, în multe stări de experiență mistică sau de conștiință cosmică, diferența dintre ceea ce faci și ceea ce ți se întîmplă, dintre voluntar și involuntar, pare să dispară. Acest sentiment poate fi interpretat ca senzație a faptului că totul este voluntar — că întregul univers este acțiunea și voința noastră. Dar aceasta poate să se preschimbe cu ușurință și în senzația că totul este in-

---

[29] *Zhuang zi* 2, tr. Fung Yu-lan (3), pp. 46-47. Vezi însă și modul în care echivalează alți traducători această ultimă propoziție: „S-ar părea că trebuie să fie un Dumnezeu adevărat printre ele" (Watson [1]). „Hotărît că există un suflet care le domină pe toate" (H. A. Giles [1]). „Îți promit că există un adevărat suveran acolo" (Ware [1]). „Trebuie să fie un stăpîn adevărat printre ele (Legge [1]). Eu aș citi: „Adevăratul lor stăpîn se află exact în aceasta" — cu referință la propoziția anterioară: „Ajung oare ele să fie, fiecare pe rînd, stăpîn și slugă?"

voluntar. Individul și voința nu sînt nimic, iar tot ceea ce ar putea fi numit „eu" este la fel de incontrolabil ca mișcarea pămîntului pe propria sa orbită. Din punctul de vedere daoist însă aceste două perspective sînt necorespunzătoare. Ele sînt maniere polare de a vedea același adevăr, și anume că nu există nici stăpîn, nici nimic stăpînit. Ceea ce se petrece se întîmplă pur și simplu de la sine (*ziran*), fără ca cineva să tragă sau să împingă, întrucît de fiecare dată cînd tragi, și împingi, iar de fiecare dată cînd împingi, tragi, la fel cum te folosești de un volan. Aceasta este, deci, o perspectivă tranzacțională a lumii, căci, la fel cum nu există cumpărare fără vînzare și viceversa, nu există nici mediu fără organisme și viceversa. Acesta este din nou principiul „apariției reciproce" (*xiang sheng*). Universul produce conștiința noastră, conștiința noastră evocă universul; iar înțelegerea acestui lucru transcende și închide dezbaterea dintre materialiști și idealiști (sau mentaliști) sau dintre partizanii determinismului și cei ai liberului arbitru, care reprezintă *yin*-ul și *yang*-ul opiniilor filozofice.

Mulți ar putea să obiecteze că această perspectivă a universului abrogă legea de bază a cauzei și efectului, care apare atunci cînd ne gîndim că lipsa ploii duce la secetă, seceta duce la foamete, iar foametea duce la moarte. Dar lipsa ploii, seceta, foametea și moartea nu sînt decît patru căi de a vedea și de a descrie același eveniment. În cazul organismelor vii, lipsa ploii = moarte. Noțiunea de cauzalitate nu este altceva decît o cale imperfectă de a pune în legătură diverse stagii ale unui eveniment, pe care le-am scos în evidență și le-am separat în scopul descrierii; astfel că, înșelați de propriile noastre cuvinte, ajungem să privim aceste stagii ca evenimente diferite care trebuie din nou puse la un loc prin liantul cauzalității. De fapt, singurul

eveniment de sine stătător este universul însuși. *Li*, și nu cauzalitatea, este rațiunea de a fi a lumii.[30]

Dacă încercăm să așezăm ideile daoismului în categoriile gîndirii occidentale, s-ar părea că avem de-a face aici cu un panteism naturalist în care Dao — nefiind un Dumnezeu personal — trebuie să fie o energie inconștientă dar totuși formativă, precum un cîmp magnetic. Așa cum înțeleg eu panteismul formal, el susține că universul, considerat ca o masă de lucruri și evenimente distincte, este pur și simplu Dumnezeu cu un alt nume, astfel încît dîndu-i numele de Dumnezeu nu i se adaugă nimic, cu excepția poate a unei anumite atitudini de teamă și respect. Dar deși daoiștii vorbesc despre univers denumindu-l (în maniera chinezească obișnuită) 萬物 *wanwu*, „cele zece mii de lucruri", aceasta nu implică faptul că el este doar o sumă de obiecte separate. Lucrurile (*wu*) nu sînt atît entități, cît diferențieri sau forme (cf. *rupa* în sanscrită) în cîmpul unificat al lui Dao. Acest lucru decurge în mod necesar din principiul apariției reciproce.

> Cunoașterea celor vechi era desăvîrșită. Cît era de desăvîrșită? La început, ei nu știau că există lucruri. Aceasta este cea mai desăvîrșită cunoaștere; nimic nu mai poate fi adăugat. Apoi ei au aflat că există lucruri, dar nu au făcut distincții între ele. Apoi au făcut distincții între ele, dar nu au făcut judecăți asupra lor. Cînd s-a ajuns să se facă judecăți, Dao a fost distrus.[31] [104*a*]

---

[30] Cu puțin înainte de moartea sa, în 1972, Lancelot Law Whyte, filozoful și morfologicianul științei, mi-a explicat că studiază ideea potrivit căreia măsurarea angulară a regularităților este o cale cu mult mai eficientă de a descrie lumea decît măsurarea acțiunii și reacțiunii presiunilor și forțelor. Lucrarea lui, revelatorie pentru această temă, este inclusă în Bibliografie.

[31] *Zhuang zi* 2, tr. Fung Yu-lan (3), p. 53.

Şi din nou:

Universul a apărut o dată cu noi; cu noi, toate lucrurile sînt unu.[32] [105*b*]

În plus, a-l concepe pe Dao ca energie inconştientă este la fel de puţin relevant ca a-l concepe drept un stăpîn personal sau drept Dumnezeu. Dar dacă, aşa cum se şi petrece, Dao este pur şi simplu de neconceput, la ce ne foloseşte să avem acest cuvînt şi să spunem ceva despre el? Ne foloseşte pur şi simplu pentru că noi ştim intuitiv că există o dimensiune a noastră şi a naturii care ne scapă, întrucît este prea apropiată, prea generală şi prea atotcuprinzătoare pentru a fi separată ca obiect de sine stătător. Această dimensiune este tărîmul tuturor formelor şi experienţelor surprinzătoare despre care avem ştiinţă. Avînd ştiinţă despre ea, aceasta nu poate fi in-conştientă, chiar dacă noi nu sîntem conştienţi *de* ea — ca de un lucru exterior. Astfel îi putem da un nume, dar nu putem face nici o afirmaţie definitivă cu privire la ea — aşa cum am văzut că este cazul cu orice vom fi numind noi „electricitate". Singura noastră cale de a o pricepe este contemplarea proceselor şi regularităţilor naturii, dublată de disciplina meditativă prin care permitem minţilor noastre să se liniştească, pentru a avea o conştiinţă vie a „ceea ce este", fără comentarii verbale.

Copilaşul se uită toată ziua la lucruri fără să tragă cu coada ochiului sau să se holbeze la ele, căci privirea lui nu rămîne pe nici un lucru anume. El merge fără să ştie unde merge şi se opreşte fără să ştie ce face. El se contopeşte cu lucrurile care-l înconjoară şi merge laolaltă cu ele. Acestea sînt principiile igienei minţii.[33] [96*b*]

---

[32] Ibid., p. 56.

[33] *Zhuang zi* 23, tr. Lin Yutang (3), p. 86, mod. auct.

不可須臾離也可離非道

[a: 6

無門關第十九

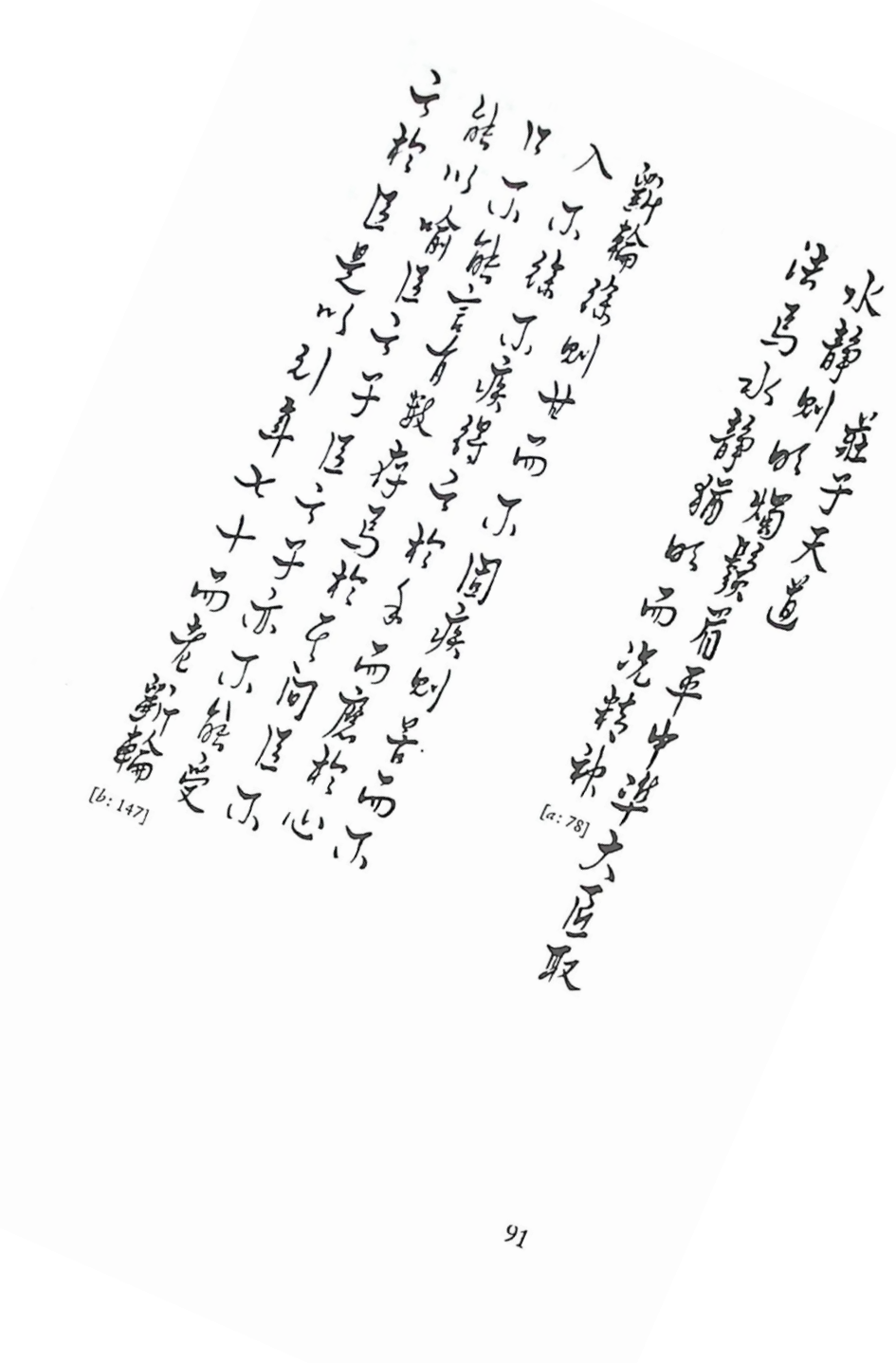
南泉因趙州問如何是道泉云平
常心是道州云還可趣向否泉云
擬向即乖州云不擬爭知是道泉
云道不屬知不屬不知知是妄覺
不知是無記若真達不疑之道猶
如太虛廓然洞豁豈可強是非也
州於言下頓悟 [b: 66-67]

[a: 145]

[b: 150]

[a: 54]

[b: 152]



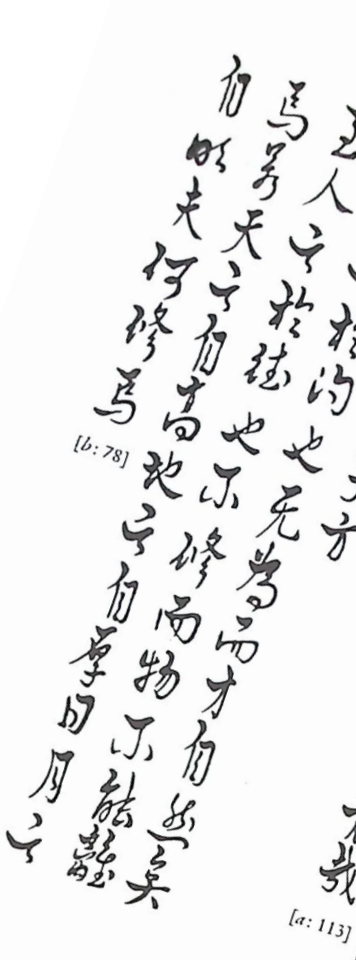
[a: 131-132]

[b: 132]

[a: 150]

[b: 153]

[a: III]



[a: 113]

[b: 78]

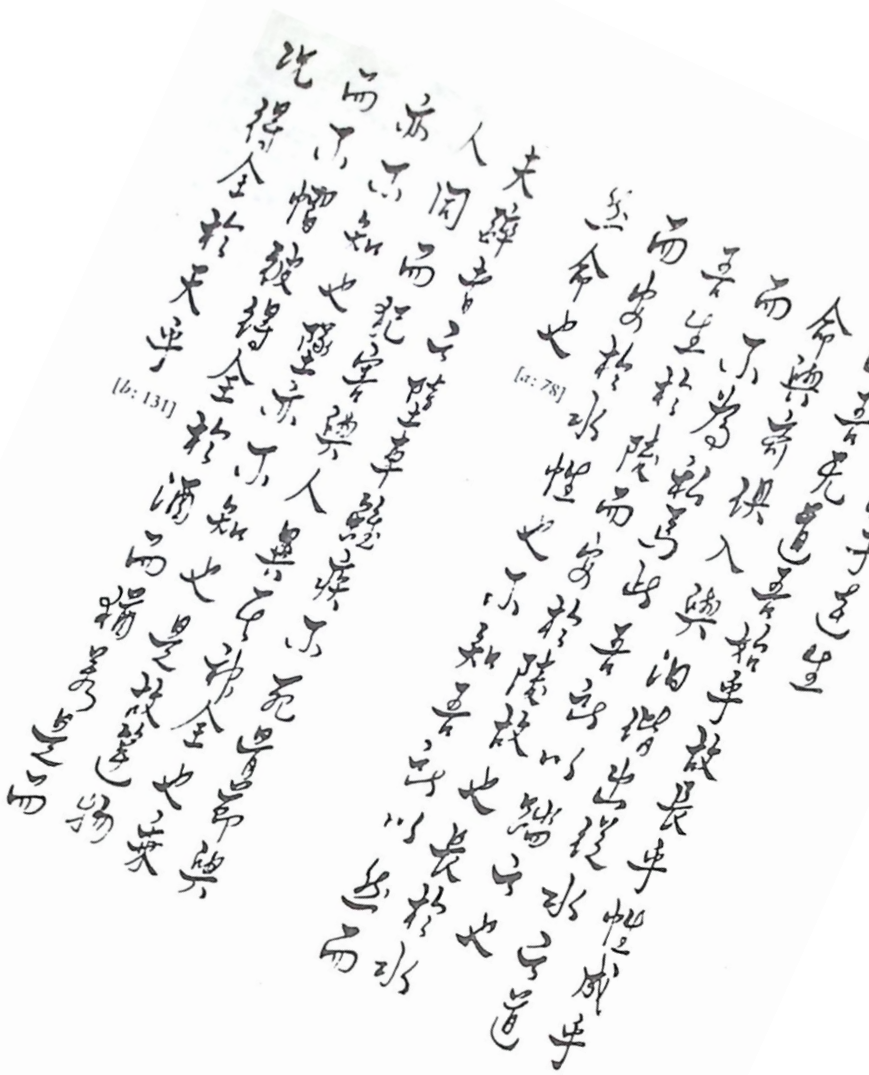
[a: 151]

[b: 87]

[ca. 145-146]

[a: 145]

[b: 146]



[a: 119-120]

[b: 120]

[b: 123]

[a: 125]

夫有受[illegible]有信[illegible]
生天天地自而不為[illegible]
生六極之地生六極以因[illegible]自可傳而
而不為長下而不極之先[illegible]鬼神根
長久於不為深先而不為[illegible]
上古而不天不為地生

[a: 70]

夫人之道深得有聖人之道[illegible]
才善教以教聖人之道之才而
乎不無以聖人之庶幾而[illegible]聖人
亦為[illegible]聖人之道[illegible]聖人
[illegible]猶守而告之聖人聖人之
之參日而之才而後

continuă la p. 103

[a: 127]

古之人其知有所至矣惡乎至有以為未始有物者至矣盡矣不可以加矣其次以為有物矣而未始有封也其次以為有封焉而未始有是非也是非之彰也道之所以虧也

[a: 86]

昔者莊周夢為胡蝶栩栩然胡蝶也自喻適志與不知周也俄然覺則蘧蘧然周也不知周之夢為胡蝶與胡蝶之夢為周與

[b: 126]

[Lr: 87]

[Lr: 83-84]

Wuwei

„Dao nu face nimic și totuși nimic nu rămîne nefăcut."[1] [136c] Aceste celebre cuvinte ale lui Lao zi nu pot fi evident luate în sensul lor literal, întrucît principiul „nonacțiunii" (*wuwei*) nu trebuie să fie interpretat ca inerție, lene, *laissez-faire* sau simplă pasivitate. Printre cele cîteva sensuri ale lui *wei* se numără „a fi", „a face", „a produce", „a practica", „a juca un rol", iar 偽 înseamnă „fals", „simulat", „contrafăcut." În contextul scrierilor daoiste însă, el are destul de clar sensul de forțare, amestec nedorit și artificiu — însemnînd, cu alte cuvinte, a încerca să acționezi împotriva fibrelor lui *li*. Astfel *wuwei* cu sensul de „a nu forța" este ceea ce înțelegem prin a te pune pe potriva firii, a te mișca în direcția loviturii, a înota în sensul curentului, a îndrepta pînzele în bătaia vîntului, a urma rostogolirea valurilor sau a te apleca pentru a izbîndi. *Wuwei* este probabil cel mai bine exemplificat în artele marțiale japoneze *judo* și *aikido*, în care adversarul este înfrînt prin forța propriului său atac; cea de-a doua artă atinge asemenea culmi de măiestrie încît l-am văzut odată pe cel care ataca aruncat la pămînt fără să fie măcar atins.

無為

為

理

Principiul este ilustrat prin parabola pinului și a salciei acoperite de zăpadă grea. Ramura de pin, fiind rigidă, se frînge sub greutate, dar ramura de salcie se în-

[1] *Lao zi* 37, tr. auct.

doaie și zăpada cade de pe ea. Remarcați, oricum, că salcia nu este lipsită de vlagă, ci elastică. *Wuwei* este astfel stilul de viață al celui care îl urmează pe Dao și trebuie înțeles în primul rînd ca o formă de inteligență — aceea de a cunoaște principiile, structurile și tendințele activităților umane și ale fenomenelor naturii atît de bine încît să folosești o cantitate minimă de energie cînd ai de-a face cu ele. Dar această inteligență nu este, așa cum am văzut, numai una intelectuală; este de asemenea și inteligența „inconștientă" a întregului organism și, în particular, înțelepciunea înnăscută a sistemului nervos. *Wuwei* este o combinație între această înțelepciune și urmarea liniei minimei rezistențe în toate acțiunile tale. Nu este însă vorba de o simplă evitare a efortului. În *judo,* de exemplu, te folosești de mușchi, dar numai la momentul potrivit, cînd adversarul este dezechilibrat sau cînd a mers prea departe. Dar chiar și acest efort are o calitate întru totul naturală și neforțată numită *qi,* termen echivalent, în mare, cu sanscritul 氣 *prana* — o energie asociată cu respirația.

Acest lucru poate fi ilustrat prin exercițiul de *aikido* cu brațul care nu poate fi îndoit. Brațul drept este întins înainte, iar adversarul este invitat să-l îndoaie. Dacă brațul este rigid, un adversar puternic îl va îndoi cu siguranță. Dacă, pe de altă parte, brațul este moale, ochii îți sînt fixați asupra unui punct îndepărtat și ai tot timpul sentimentul că brațul tău este un furtun de cauciuc prin care apa curge către acel punct, el va fi extrem de dificil de îndoit. Fără a forța, presupui pur și simplu că brațul va sta drept, indiferent ce se va-ntîmpla, datorită fluxului de *qi.* În timpul testului, respiră încet, ca din burtă, și gîndește-te că respirația se mișcă prin braț. Aceasta este poate o formă a ceea ce numim, sau mai degrabă numim greșit, autohipnoză, care nu are nimic de a face cu somnul. Am aflat că ceva asemănător poate

fi folosit la deschiderea unui capac prea strîns pe un borcan și am cunoscut un bătrîn maestru Zen, cu o înfățișare foarte fragilă, care, în aparență doar sprijinindu-se pe ele, a reușit să miște niște stînci foarte grele, pe care oameni mai tineri și mai puternici n-au putut să le clintească.

La fel cum apa se supune legii gravitației și, dacă i se pune stavilă, se ridică pentru a găsi un nou loc de scurgere, la fel și *wuwei* este principiul potrivit căruia gravitația este energie, iar daoistul găsește în gravitație o curgere constantă care poate fi folosită în același fel ca vîntul sau precum un curent. Căderea datorită gravitației constituie imensa energie a pămîntului care se învîrtește pe orbita sa în jurul soarelui.

Sintagma *wuwei* a fost folosită o dată, și numai o dată, și de către Confucius. „Maestrul a spus: Nu a fost oare [împăratul] Shun cel care nu făcea nimic [*wuwei*] și totuși cîrmuia bine? Ce fapte a făcut el vreodată? El doar s-a îndreptat pe sine și a luat poziția potrivită pentru un conducător."[2] Principiul, în sensul său politic, a fost pentru prima oară discutat pe larg de către Shen Buhai (mort – 337) într-o lucrare pierdută numită *Shen zi*, din care mai există numai citate în operele altor autori și care este poate anterioară atît lui *Lao zi* cît și lui *Zhuang zi*.[3] El l-a explicat pur și simplu ca pe o delegare a autorității și a îndatoririlor administrative, cum ar fi neamestecul Împăratului în detaliile mărunte ale guvernării. În *Lao zi* și *Zhuang zi*, *wuwei* înseamnă acest lucru dar și mult mai mult, întrucît *Lao zi*, mai ales, poate fi interpretat la diferite niveluri. *Dao De Jing* poate fi înțeles ca un manual de sfaturi cu privire la guvernare, ca o carte de filozofie naturală sau ca un com-

---

[2] *Lun yu*, 15.4, tr. Creel (1), p. 58.

[3] Cu privire la Shen Buhai vezi Creel (1), pp. 61 și urm.

pendiu de înțelepciune mistică și metafizică. Așa cum subliniază Creel, acești primi daoiști scriau în perioada extrem de tulbure a Regatelor în luptă (-403 ~ -221), cînd o atitudine de *laissez-faire* în politică ar fi însemnat o adevărată sinucidere: și totuși ei nu erau în nici un caz niște proști.

Ar trebui deci să privim mai întîi aspectul politic al lui *wuwei*. Dacă vom citi *Lao zi* și *Zhuang zi* ca pe niște comentarii ale vremurilor în care au fost scrise, ele vor scoate în evidență deplina nesăbuință a celui care are ambiția să obțină puterea politică, putere care este o povară pentru cei care o dețin. Așa cum putem vedea cu claritate astăzi, nici un om în toate mințile nu ar *vrea* să fie conducătorul suprem al nici unei mari națiuni, întrucît cu greu se poate imagina un fel de viață mai agitat, mai frustrant, mai plin de griji și mai solicitant — o viață în care nu te îndepărtezi niciodată prea mult de telefon, în care ești în mod constant însoțit de gărzi și în care trebuie să iei decizii cruciale (pe baza unor informații neîndestulătoare și filtrate de alții) din oră în oră. Aflat sub o asemenea presiune, nimeni nu mai poate rămîne o ființă umană obișnuită, care să aibă timp „să stea și să se uite", să rătăcească prin pădure alături de unul sau doi prieteni neînsemnați din punct de vedere politic sau să se așeze singur pe plajă și să privească marea. Multă putere înseamnă multe griji, iar puterea absolută înseamnă plictiseală, astfel încît pînă și Dumnezeu renunță la ea și pretinde, în schimb, că este om și pește și insectă și plantă: mitul regelui care se deghizează și merge să rătăcească printre supușii săi.

Astfel Lao zi (cap. 60) îl sfătuiește pe conducător să cîrmuiască statul în același fel în care se gătește un pește mic — adică fără a-l întoarce prea des în tigaie, ca să nu

se dezintegreze — și consideră că statul ideal nu este mai mare decît un sat:

> Iată o țară mică, cu locuitori puțini.
> Deși aici pot să fie felurite mașinării mecanice,
> oamenii n-au să le folosească deloc.
> Ei au să-și dea bine seama că sînt muritori
> și n-au să se răspîndească prea mult.
> Deși aici au să fie și bărci și căruțe
> ei n-au să călătorească cu ele;
> Deși au să aibă arme,
> ei n-au să le scoată la vedere.
> Oamenii au să se-apuce din nou să folosească sfoara
> cu noduri (pentru a-și păstra însemnările).
> Ei au să fie mulțumiți de mîncarea lor
> și-ncîntați de veșmintele purtate,
> au să fie tihniți în casele lor
> și-obiceiurile o să le fie pe plac.
> Deși țările vecine pot fi într-atîta de-aproape
> încît să se vadă dintr-una-n cealaltă
> și să se-audă cocoșii cîntînd și cîinii lătrînd,
> oamenii n-au să plece toată viața lor din țară.[4] [136*d*]

Trebuie să se înțeleagă, în treacăt fie spus, că și lui Lao zi și lui Zhuang zi le place să exagereze în favoarea cauzei pe care o susțin — Zhuang zi alegînd uneori exemple de-a dreptul lipsite de noimă pentru a ilustra o opinie anume. Astfel, în acest caz, Lao zi nu trebuie luat în serios, la modul absolut: însă el redă ideea că oamenii ar fi mult mai înstăriți dacă ar pune capăt ambiției, și-ar încetini ritmul vieții și n-ar disprețui munca cu mîinile.

Din toate scrierile daoiste răzbate o nostalgie a „oamenilor adevărați din timpurile vechi", care amintește de Rousseau și de idealizarea Nobilului Sălbatic din secolul +18, o nostalgie pe care antropologia la modă a deplîns-o

---

[4] *Lao zi* 80, tr. Ch'u Ta-kao (1), p. 95, mod. auct. Cf. *Zhuang zi* 10.

multă vreme. Însă astăzi ne punem întrebări. Să fie oare o viață lungă, trăită zi de zi în teama de moarte sau în căutarea permanentă a mulțumirii într-un „mîine" care nu va să vină niciodată, un lucru atît de bun? Este oare progresul tehnologic o boală, simptomatică pentru incapacitatea noastră de a ne concentra asupra prezentului și de a ne bucura de el? Așa cum spune Zhuang zi:

> Omul înzestrat cu o virtute desăvîrșită, în repaus este lipsit de gînduri, iar în acțiune este lipsit de griji. El nu recunoaște nici binele, nici răul. Cînd între cele patru mări toți au profit — acesta este repausul său. Oamenii se țin lîngă el precum copiii rămași fără mamă și se strîng în jurul său precum călătorii care-au rătăcit drumul. El are avere din belșug, dar nu știe de unde-i vine; are mîncare și băutură din destul, însă nu știe cine i-o dă. ...
>
> Într-o epocă a virtuții desăvîrșite, cei buni nu sînt apreciați iar înzestrările oamenilor nu sînt bătătoare la ochi. Conducătorii nu sînt decît o lumină călăuzitoare, pe cînd oamenii sînt la fel de liberi precum căprioarele sălbatice. Ei sînt drepți fără să aibă știință de vreo îndatorire față de vecinii lor, se iubesc unii pe alții fără să aibă știință de omenie, sînt cinstiți fără să aibă știință de loialitate și sînt onești fără să aibă știință de buna credință. Ei acționează liber în toate situațiile, fără să-și recunoască vreo obligație față de cineva. De aceea faptele lor nu lasă nici o urmă iar treburile lor nu sînt transmise mai departe posterității.[5] [94*a*]

Acest fragment ne aduce imediat în minte un pasaj din Thoreau:

> Am văzut soarele în timp ce apunea, luminînd partea din față a unei păduri maiestuoase de pini. Razele sale aurii hoinăreau

---

[5] *Zhuang zi* 12, tr. H. A. Giles (1), pp. 151–153, mod. auct. Pentru „Ei acționează liber... față de cineva" Watson (1) propune „Ei se mișcă încoace și-ncolo precum insectele, făcîndu-și servicii unul altuia, dar fără să știe că în acest fel ei sînt buni."

prin stranele pădurii ca printr-o nobilă reședință. Am fost mișcat, ca și cum o veche familie, strălucitoare și întru totul admirabilă, s-ar fi stabilit acolo ... fără știința mea; ea are soarele drept servitor și n-a ieșit în societate, în sat, — nu a fost invitată. Le-am văzut parcul, le-am văzut grădina, în adîncul pădurii ... Pinii, pe măsură ce creșteau, le deveniseră frontoane la casă. Casa nu ieșea deloc la vedere; copacii creșteau prin ea. Nu știu dacă am auzit sau nu hohote înăbușite de rîs. Pinii păreau a se sprijini pe razele de soare. Ei au fii și fiice. Se simt foarte bine. Poteca pe care trece căruța fermierului și care o ia drept prin sala de intrare în reședința lor nu îi scoate cîtuși de puțin din fire, deși fundul nămolos al unei băltoace se vede uneori oglindindu-se în ceruri. Ei [...] nici nu știu că [fermierul] le e vecin, cu toate că eu l-am auzit fluierînd pe cînd îi conducea pe ai săi, chiar prin casa lor. Nimic nu poate fi pe măsura seninătății lor. Ca blazon nu au decît un lichen. L-am văzut desenat pe pini și pe stejari. Mansardele lor se aflau pe coroanele copacilor. Ei nu au convingeri politice. Nu se auzea nici un zgomot de muncă. N-am băgat de seamă ca ei să țeasă sau să toarcă. Și totuși am simțit, cînd vîntul se potolise și însuși simțul auzului dispăruse, cel mai frumos zumzet cu putință, precum cel al unui stup îndepărtat în luna mai, care poate că era chiar sunetul gîndirii lor. Ei nu leneveau cu gîndul, dar nimeni care nu face acest lucru nu poate să le vadă lucrările, căci hărnicia lor nu e cuprinsă în noduri și umflături.[6]

Este oare posibilă o asemenea stare de lucruri, sau nu este decît un vis amăgitor? Aducîndu-ne aminte că Zhuang zi exagerează pentru a-și reda ideile, mesajul practic pare a fi că cei ce se străduiesc să facă mai bună lumea, ca și pe ei înșiși, prin mijloace violente provoacă numai necazuri. „O, libertate, cîte crime sînt comise în numele tău!" Idealismul revoluției americane, al celei franceze și al celei ruse a dus întotdeauna, mai devreme sau mai tîrziu, la excese de violență a căror justificare este eliberarea și bunăstarea popoarelor cărora li se face rău.

---

[6] Thoreau (1), pp. 628-629.

A existat odată un lucru cum este lăsarea oamenilor într-ale lor; nu a existat însă niciodată un lucru cum este cîrmuirea [cu succes] a oamenilor. A-i lăsa pe oameni într-ale lor vine din teama de a nu face ca dispozițiile lor naturale să fie întinate sau ca virtutea lor să se piardă. Dar dacă dispozițiile lor naturale nu ar fi întinate și nici virtutea lor nu s-ar pierde, unde și-ar mai găsi loc cîrmuirea?[7] [95*a*]

Dacă e să ajungem la esența lui, un guvern nu înseamnă altceva decît abandonarea responsabilității, abandonare pe care o înfăptuim pornind de la presupunerea că există niște oameni, alții decît noi înșine, care știu cu adevărat cum să conducă lucrurile. Dar orice guvern, care pretinde că exercită puterea pentru binele poporului, ajunge să fie o corporație care se servește numai pe sine. Pentru a ține lucrurile sub control, el dă o mulțime de legi de o complexitate și o lipsă de inteligibilitate din ce în ce mai mare și împiedică orice muncă productivă fiindcă cere să i se dea atît de multă socoteală pe hîrtie, încît a nota ceea ce s-a făcut devine mai important decît ceea ce s-a făcut de fapt. Pe această temă se poate continua la nesfîrșit, dar, dată fiind îngrijorarea noastră cu privire la suprapopulare, poluare, dezechilibru ecologic și la potențialele dezastre ale fisiunii nucleare, rareori recunoaștem că națiunile guvernate au devenit instituții care se autodistrug, paralizate, înfundate în mlaștina propriilor lor complicații și sufocate în spatele unor munți întregi de hîrtie. Morala daoistă este că oamenii care nu au încredere în ei înșiși și în ceilalți sînt condamnați.

Cealaltă idee care reiese din text este că nici un individ și nici chiar societatea în sine nu pot izbuti numai prin propriile eforturi, chiar dacă astăzi se spune în mod curent că exact asta trebuie să facem. Atîta vreme cît folosim forța — fie fizică, fie morală — pentru a face

---

[7] *Zhuang zi* 11, tr. H. A. Giles (1), p. 119.

ca lumea și noi înșine să fim mai buni, irosim energie care ar putea fi altminteri folosită pentru lucruri care *pot* fi cu adevărat făcute. Nu este însă acum momentul pentru a intra în toate detaliile acestor probleme. Încerc doar să spun că există un bun-simț fundamental în perspectiva daoistă potrivit căreia *trebuie* să ne asumăm riscul disperat de a avea încredere în noi înșine și în ceilalți. Oricum, Lao zi pune o restricție cînd descrie comunitatea sa ideală, și anume: „oamenii deși au să aibă arme, ei n-au să le scoată la vedere", din moment ce armele sînt, pînă la un punct, extensii naturale ale dinților, ghearelor și carapacelor. Perspectiva daoistă asupra naturii nu era sentimentală. Ea accepta că violența trebuie uneori folosită, dar întotdeauna cu regret, întrucît:

> Cel mai bun soldat nu este războinic;
> Cel mai bun luptător nu este feroce.[8] [135*a*]

義 仁

În această privință confucianiștii și daoiștii erau într-adevăr de aceeași părere. Căci în fruntea tuturor virtuților Confucius a pus nu dreapta judecată (*yi*), ci omenia (*ren*), care nu înseamnă atît dragoste de oameni, cum se traduce adesea, cît a fi pe de-a-ntregul și cu onestitate uman — o calitate pe care a refuzat să o definească, la fel cum și Lao zi a refuzat să îl definească pe Dao.

Adevărata omenie are nevoie de o mare înzestrare iar calea către ea este greu de atins. Nu poți să o ridici cu mîna și nici nu poți să o atingi mergînd pe jos. Cel care se apropie de ea mai mult decît ceilalți poate fi deja numit „un om adevărat". Nu este însă oare prea greu ca omul să încerce să atingă acest standard numai prin efort? De aceea dacă omul ales își ia dreapta judecată [*yi*] drept măsură absolută, atunci este greu să devii un om adevărat. Dacă însă măsoară folosindu-se de standardul ome-

---

[8] *Lao zi* 68, tr. Ch'u Ta-kao (1), p 83.

nesc, atunci cei mai buni dintre oameni au să aibă un standard după care să fie cunoscuți. ...

Multă vreme a fost greu să se găsească exemple de oameni adevărați. Numai omul superior poate atinge această stare. De aceea omul superior nu încearcă să-i certe pe ceilalți pentru lucrurile în care el însuși dă greș și nici nu-i face de rușine atunci cînd dau greș. ... Cel ce nu e un om adevărat nu poate să îndure multă vreme sărăcia, la fel cum nu poate să îndure nici belșugul prea multă vreme. Un om adevărat este mulțumit și i se pare firesc să trăiască potrivit principiilor adevăratei omenii, în timp ce un [simplu] înțelept crede că este avantajos să facă în acest fel. ... Omul superior merge prin viață fără ca faptele sale să aibă un curs dinainte așezat și fără nici o judecată dinainte făcută. El doar hotărăște pe loc care este lucrul drept de făcut. ... Așa-zișii „oameni de bine" sînt hoții virtuții.[9]

Cu alte cuvinte, un om* adevărat nu este un model de dreaptă-judecată, un individ plin de sine și pedant sau un puritan, ci recunoaște că unele slăbiciuni sînt la fel de necesare pentru adevărata natură umană cum este sarea pentru bucate. Este imposibil de trăit alături de cei care judecă întotdeauna drept, pentru că nu au umor, nu permit adevăratei naturi umane să existe și sînt periculos de neștiutori cu privire la propriile lor umbre. La fel ca toți legiștii și ca toți băgăreții, ei încearcă să așeze lumea pe un pat al lui Procust al regle-

---

[9] *Li Ji* 32, tr. Lin Yutang (2), pp. 830-835.

* Remarcați că în citatul de deasupra folosirea unor termeni precum „manhood" („omenie"), „gentleman" („om ales"), „true man" („om adevărat"), „superior man" („om superior") se înscrie în tradiția potrivit căreia „man" denotă ființele umane de ambele sexe. În chineză cuvîntul *ren* 人, ființe omenești, nu cunoaște nici o diferențiere de gen. Propun ca în viitor toți traducătorii din chineză să folosească termenul „human" cînd vorbesc despre om în acest sens. În fond și la urma urmei nu echivalăm în engleză termenul confucianist *ren* 仁 prin „man-heartedness", ci mai degrabă prin „human-heartedness".

mentărilor lineare, devenind astfel incapabili să facă orice fel de compromisuri rezonabile. Într-un război ei luptă pînă la moarte pentru a obține o capitulare necondiționată, și, în numele principiului dreptății, vor nimici cu totul un teritoriu, deși ar fi preferabil doar să îl captureze și să se bucure de el într-un spirit egoist, dar mult mai puțin dăunător. În cazul principiului politic *wuwei* este deci esențial ca stăpînitorul să nu încerce să pună în aplicare legi împotriva naturii umane și nici să trimită oamenii la închisoare pentru „păcate" sau crime pentru care victimele își dau consimțămîntul. Încrederea în natura umană înseamnă acceptarea binelui și a răului din ea și este greu să ai încredere în cei care nu-și recunosc propriile slăbiciuni.

Să luăm în considerare de exemplu ceea ce s-a petrecut în China cînd dinastia Qin a venit la putere în -221. Concepțiile politice ale acestui regim au fost formulate în statul vestic Qin cu mult înainte, în -360, de către nobilul Shang.

> Toate onorurile înalte ale statului erau rezervate pentru serviciul militar și pentru reușitele în război. Chiar și nobilii de sînge regal trebuiau să-și primească rangul din nou, pe baza serviciului militar. Nobilii care nu s-au distins pe plan militar au fost despuiați de rangul lor și au devenit oameni de rînd. Obiectivul era crearea „unui popor care să privească războiul așa cum privește lupul înfometat o bucată de carne." „Dacă singura poartă care duce la bogății și onoare este lupta, atunci oamenii cînd au să audă că e război o să se felicite unii pe alții; acasă și pe stradă, cînd mănîncă și beau, toate cîntecele pe care o să le cînte au să fie cîntece de luptă." „Un conducător care o să poată să-i facă pe oameni să găsească bucurie în război are să fie regele regilor." ...
>
> Pentru a pune în aplicare noile legi, populația a fost organizată în mici grupuri de cîte cinci sau zece familii, iar membrilor fiecărui grup li s-a cerut să se supravegheze reciproc și să dea rapoarte unul asupra celuilalt. Cînd cineva reușea să dea

în vileag o încălcare a legii prin această spionare continuă, fapta sa trebuia recompensată la fel de bine ca uciderea unui inamic pe cîmpul de luptă. Tăinuirea celui ce încălcase legea urma să primească aceeași pedeapsă ca și predarea la inamic în timp de război.[10]*

După ce statul Qin a unificat China prin cucerire, între -360 și -221, împăratul Qin Shihuangdi a mers pînă la a ordona arderea tuturor cărților care nu aveau legătură cu meșteșugurile strict practice și a declarat, la fel ca Hitler, că el întemeiază o dinastie care o să dureze o mie de ani. Dar la moartea sa, în -210, oamenii s-au revoltat, sub conducerea lui Liu Bang; acesta a devenit

---

[10] Hu Shih, p. 43.

* Una dintre muncile cele mai puțin spontane pe care le-am făcut pentru a termina această carte a fost identificarea titlurilor și a numărului de pagină din sursele citate de Alan. El nu a ținut niciodată vreo socoteală cu privire la locul și felul în care le-a găsit, cel puțin nu pe hîrtie. Sînt recunoscător multor prieteni savanți și multor bibliotecari plini de resurse care, în ultimele luni, m-au ajutat să le localizez pe toate, mai puțin pe aceasta. Am decis să las lucrurile exact așa, numai pentru a arăta că un cerc cu un capăt deschis este în general mai real și mai putin steril. Hu Shih a scris atît de multe variante diferite ale acestei relatări istorice, atît în chineză cît și în engleză, încît probabil că Alan a întîlnit-o în locul cel mai obscur — sau în cel mai evident. Pînă acum nu am reușit să o găsim în nici una dintre cărțile lui Hu Shih care sînt disponibile în engleză și nici să-i dăm de urmă în vreunul din articolele cu care a colaborat la diverse cărți și ziare despre cultura chineză. Știm însă sigur că el l-a scris. Toți specialiștii în Hu Shih vor ști unde să-l găsească. Celorlalți probabil că nu le pasă.

Cînd eram în școala generală i-am fost prezentat odată lui Hu Shih de către tatăl meu, care îl cunoștea și-l admira. Îmi aduc aminte cum Hu mă bătea ușurel pe cap, aprobator, cînd i-am recitat din memorie, cu mare mîndrie, un paragraf din scrierile sale, pe care îl studiam atunci în ora noastră de literatură chineză. Îți mulțumesc, unchiule Hu, pentru contribuția la această carte.

mai tîrziu împăratul Han Gao Zu, întemeietorul dinastiei Han, care a durat, cu un scurt interregn, timp de patru sute de ani (c. -200 ~ +200).

Cînd armata sa revoluționară a intrat triumfătoare în capitală, el a convocat o adunare a bătrînilor și le-a declarat că știe despre îndelungata lor suferință sub stăpînirea tiranică a imperiului Qin și că va aboli toate legile represive ale acestuia. Astfel a proclamat că „de aici înainte nu vor mai precumpăni decît trei legi simple și anume: uciderea unui om va fi pedepsită cu moartea, iar silnicia și hoția vor fi pedepsite cu dreptate, potrivit faptelor în fiecare caz".

Această politică proclamată de timpuriu, al cărei scop era să-i ușureze pe oameni de povara unei cîrmuiri autoritare, datorată prea multei guvernări, a fost pusă în aplicare în mod conștient de către unii dintre cei mai mari oameni de stat ai imperiului Han.

În -201, cel de-al doilea an al imperiului, generalul Cao, unul dintre marii generali ai revoluției, a fost făcut guvernator al statului Qi, un stat populat și avansat economic de pe coasta de est. El și-a ales ca prim sfetnic un bătrîn filozof. Bătrînul urma învățătura lui Lao zi și i-a spus guvernatorului că cea mai bună cale de a cîrmui marele său stat, care includea șaptezeci de orașe, era să nu facă nimic și să-i lase pe oameni în pace. Guvernatorul a pus în aplicare cu religiozitate sfaturile bătrînului, de-a lungul celor nouă ani de cîrmuire. Oamenii au prosperat, iar felul în care a administrat el statul a fost apreciat drept cel mai bun din imperiu. Cînd a fost numit prim-ministru al imperiului, în -193, el a practicat din nou filozofia sa, pe scară națională.[11]

Cînd, în -179, împăratul Wen Di și soția sa Dou, care era daoistă, au suit pe tron, ei au abolit responsabilitatea colectivă a familiei pentru o încălcare a legii, pedepsele prin mutilarea corpului și taxele pe comerțul interstatal. Au redus de asemenea impozitele pe pămînt doar la a treizecea parte din produse și au încercat din răsputeri să evite războaiele la granițele imperiului. Împărăteasa

[11] Ibid., pp. 44-45.

Dou a convins toată curtea să-l citească pe Lao zi, iar sfaturile ei ar putea fi urmate și de potentații de astăzi din China, Rusia și Statele Unite ale Americii.

> Cu cît în imperiu sînt mai multe îngrădiri și opreliști,
> poporul cu atît mai mult sărăcește.
> Oamenii cu cît au mai multe unelte ascuțite,
> țara cu-atît e mai plină de dezordini.
> Oamenii cu cît au mai multe meșteșuguri și priceperi,
> lucruri de nimic cu atît mai mult sînt făcute.
> Cu cît se dau mai multe pravile și legi,
> hoții și tîlharii cu atît se-nmulțesc.[12] [135*b*]

Apare acum întrebarea dacă *wuwei* și urmarea lui Dao pot fi cultivate intenționat printr-un fel de disciplină spirituală sau psihologică precum yoga sau *zuo chan* (*za zen* în japoneză). Practici de acest fel au fost folosite în mod curent printre cei pe care Creel i-a numit daoiști xian, despre care voi discuta mai pe larg în capitolul următor. Probabil că sub influența budismului și a altor discipline indiene, acești daoiști erau interesați de controlarea respirației, de yoga sexuală, de alchimie și de pilulele pentru nemurire, ei întemeind și o biserică daoistă care hirotonisea preoți și stăpînea mînăstiri. Dar nici Lao zi și nici Zhuang zi nu au fost interesați de problema nemuririi, iar ceea ce ei au avut de spus, dacă au avut cu adevărat ceva de spus, despre meditația formală, precum și despre obținerea unor puteri psihice, este extrem de puțin: 坐禅

> Oamenii adevărați din vechime nu știau nimic despre dragostea de viață sau despre ura de moarte. Intrarea în viață nu le aducea nici o bucurie, iar ieșirea din ea nu trezea în ei nici o

---

[12] *Lao zi* 57, tr. Ch'u Ta-kao (1), p. 72, mod. auct. „Lucrurile de nimic" sînt acele obiecte care se găsesc de vînzare în „magazinele de suveniruri".

> împotrivire. Nepăsători veneau ei, nepăsători se și duceau. Ei nu uitau cum le-au fost începuturile și nici nu căutau să afle cum are să le fie sfîrșitul. Acceptau (viața) și se bucurau de ea, uitau (de spaima de moarte) și se întorceau (la starea de dinainte de viață). Astfel în ei exista nevoia oricărei minți de a-i rezista lui Dao și nevoia de a încerca să reziste Cerescului prin mijloacele Omenescului.[13] [100*a*]

Departe de a se folosi de vreun artificiu sau de vreo metodă pentru a atinge puterea spirituală sau pentru a controla transformările vieții și ale morții și a se ridica deasupra lor, Zhuang zi pare să găsească bucurie tocmai în simpla participare la aceste procese:

> Ai avut îndrăzneala să te naști om și aceasta e pricină de mare bucurie pentru tine. Dar acest trup, supus unui șir nesfîrșit de prefaceri care nu încetează niciodată, nu dă astfel prilej pentru bucurii nemăsurate? De aceea Înțeleptul își găsește bucurie în acela de care nu ne putem desprinde, în acela prin care toate lucrurile se păstrează. El socotește că moartea timpurie și vîrsta înaintată sau începutul și sfîrșitul său sînt toate bune, iar oamenii și-l iau drept model întru aceasta. Cu cît mai mult au să și-l ia ei ca model pe acela [Dao] de care depind toate lucrurile și din care apar toate prefacerile?[14] [100*b*]

Cu alte cuvinte, ceea ce noi simțim de obicei ca fiind lumea îndărătnică, imprevizibilă, periculoasă și chiar ostilă din jurul nostru — inclusiv emoțiile noastre capricioase și sentimentele noastre lăuntrice — este de fapt chiar ființa și acțiunea noastră. Chiar și senzația că lucrurile *nu* stau de fapt așa face la rîndu-i parte din faptul că ele stau așa. Astfel, din punctul de vedere al daoismului contemplativ timpuriu (în terminologia lui Creel), orice exercițiu făcut deliberat pentru a cultiva *wuwei* ar părea să fie în sine o contradicție. Potrivit chiar metaforei

---

[13] *Zhuang zi* 6, tr. Legge (1), p. 286.

[14] Ibid., p. 291, mod. auct.

lui Zhuang zi, o asemenea acțiune ar fi precum „a bate o tobă în căutarea evadatului", sau, așa cum au spus budiștii Chan mai tîrziu, „a adăuga picioare unui șarpe". Parafrazîndu-l pe Lao zi (cap. 38), s-ar putea spune că „*wuwei* superior nu ține către *wuwei* și astfel este cu adevărat *wuwei*". Înțelegerea acestui principiu ține de intuiție și nu este rezultatul vreunei discipline anume. Exact în același fel, nu e nevoie de nici un fel de învățătură pentru a înțelege trucul reprezentării celei de-a treia dimensiuni, prin linii desenate în perspectivă; ea nu trebuie decît să fie scoasă în evidență, iar apoi experiența adîncimii într-un desen nu mai este simplă înțelegere verbală, ci devine vizualizare reală.

Ce trebuie deci să înțelegem din venerabila tradiție a exercițiilor de meditație din hinduism, budism, daoism xian și sufism islamic, care au ca scop mărturisit obținerea conștiinței cosmice sau a puterilor supranormale? Dacă mergem la primele scrieri Chan din dinastia Tang (+618 ~ +906), aducîndu-ne însă aminte că Chan era atunci un amestec intim de daoism și budism, nu poate să existe, cred, nici o îndoială că unii maeștri Chan timpurii precum Seng Can, Hui Neng, Shen Hui, Ma Zu și chiar Lin Ji nu numai că nu puneau nici un accent pe exercițiile de meditație, ci adesea chiar le refuzau ca irelevante. Ei subliniau în totalitate înțelegerea imediată intuitivă, care apărea din „indicarea directă" a maestrului (*zhi zhi*), în urma unor întrevederi de tip întrebare-răspuns numite *wen da*, cu ajutorul cărora cineva care văzuse adevărul lucrurilor nu făcea altceva decît să îl indice unuia care nu o făcuse — adesea prin mijloace nonverbale, prin demonstrație mai degrabă decît prin explicație.[15] Din această cauză Hui Neng, cel de-al șase-

直指
問答

[15] Spunînd aceasta îmi dau seama că, în raport cu partizanii disciplinei de tip „picioarele care te dor" din budismul *chan*

lea patriarh al budismului Chan (m. +713) și-a numit metoda „școala (învățăturii) instantanee", luată acum în derîdere de către budiștii criptoprotestanți, care o numesc „zen instant" (precum cafeaua instant) — ca și cum valoarea inspirației sau a intuiției trebuie să fie judecată doar pe baza standardului pur cantitativ al timpului și energiei petrecute în pregătirea pentru ele. Cît timp îi ia unui copil ca să știe că focul e fierbinte?

Pe de altă parte, celor care îl înțeleg pe Dao le face plăcere, ca unei pisici, să stea și să se uite fără nici un scop și fără să urmărească ceva. Dar cînd pisica se satură să stea, se ridică și se duce să se plimbe sau să vîneze

---

modern, sînt un eretic deplorabil, din moment ce pentru ei *zazen* (Zen așezat) și *sesshin* (lungi perioade de *zazen*) sînt *sine qua non* pentru trezire (sau iluminare), potrivit școlii lor. Am fost aspru dojenit pentru această opinie în Kapleau (1), pp. 21-22, 83-84, deși singurul text pe care îl citează din literatura timpurie Zen drept contraargument este din *Huangbo duanji Chanshi wangling lu* (înainte de +850): „Cînd practici controlul minții [*zuo chan*], așază-te în poziția potrivită, stai perfect liniștit și nu lăsa nici celei mai mici mișcări ale minții tale să te deranjeze" (tr. Blofeld [1], p. 131.). Luînd în considerație puternicul accent pus pe *zazen* în perioadele ulterioare, este ciudat că acesta este singurul lucru pe care Huang bo l-a avut de spus în această privință. Cititorul interesat în rădăcinile acestei probleme nu trebuie decît să consulte *Tan jing* a lui Hui Neng (tr. Chan Wing-tsit [1] sau Yampolsky [1], mai ales secțiunea 19), sau *Shen Hui hezhang yi ji* (tr. Gernet [1], mai ales secțiunea 1.111), sau Ma zu în *Gujunxu yulu* (tr. Watts [1], p. 110). Pentru discuții ulterioare, vezi Fung Yu-lan (1), vol. 2, pp. 393-406, și Hu Shih. Toate aceste dovezi întăresc teoria potrivit căreia maeștrii Chan din Tang deplîngeau folosirea exercițiilor de meditație ca mijloc de atingere a adevăratei înțelegeri (*wu* sau, în japoneză, *satori*). Am mai primit confirmări ale acestei teorii în discuții private cu D. T. Suzuki și R. H. Blyth, care considerau amîndoi că *zazen*-ul obligatoriu al „picioarelor care te dor" este doar un fetiș superstițios al practicii moderne de Zen.

șoareci. Ea nu se pedepsește singură și nici nu se întrece cu alte pisici la un test de rezistență — cît de mult poate să rămînă nemișcată — în afară de cazul în care există un motiv întemeiat pentru a rămîne astfel, cum ar fi de pildă prinderea unei păsări. Daoiștii contemplativi vor fi fericiți să stea așezați alături de yoginȋ și de practicanții Zen atîta vreme cît este rezonabil și confortabil, însă atunci cînd natura ne spune că „împingem rîul din loc", ne ridicăm și facem altceva sau chiar ne culcăm. A continua ar fi cu siguranță doar mîndrie a spiritului. Daoiștii nu privesc meditația ca pe o „practică", decît în sensul în care un doctor „practică" medicina. Ei nu au nici un fel de intenție de a subjuga sau de a modifica universul prin forță sau prin puterea voinței, întrucît arta lor constă în totalitate în a merge alături de curgerea lucrurilor, într-o manieră inteligentă. Meditația sau contemplarea (*guan*) dezvoltă această inteligență ca produs secundar, nu ca obiectiv direct. Obiectivul sau binele contemplației este numai acela că, în timpul unei nopți lungi, 觀

> Sunetul apei
> spune ce gîndesc eu.

> Mintea sa e în întregime goală, felul îi e liniștit și tăcut, iar fruntea sa e plină de simplitate. El este rece ca toamna și cald precum primăvara, căci bucuriile și supărările sale se petrec tot atît de firesc ca și cele patru anotimpuri.[16] [101*b*]

Și totuși trebuie să fie de asemenea clar că *wuwei* nu este un capriciu intenționat, ca atunci cînd oamenii își dau toată silința să facă fapte bizare și neconvenționale, urmînd, cu aceeași slugărnicie ca un puritan, convențiile, care îi ghidează însă către a face exact contrariul. Aceasta

---

[16] *Zhuang zi* 6, tr. Fung Yu-lan (3), p. 113, mod. auct.

a fost una dintre cele mai comune greșeli de interpretare a daoismului și doctrinei zen, atunci cînd au devenit populare pentru prima oară printre tinerii din Occident. Astfel, de fapt, daoiștii contemplativi stau cu adevărat în meditație, dar nu cu scopul egoist de a se face pe sine mai buni; înțelegînd intuitiv că nu există nici o altă cale pe care să meargă decît calea lui Dao, ei fac mai degrabă „excursii în acela de care lucrurile nu se pot îndepărta" (*Zhuang zi* 6) și meditează pentru a trăi bucuria meditației — fluxul respirației, cîntatul cocoșilor în depărtare, lumina de pe podea, freamătul vîntului, nemișcarea, și, din păcate, toate acele lucruri pe care activiștii militanți, atît din vest cît și din est, prin frenetica lor căutare în scopuri mereu precise, au învățat să le disprețuiască. Acesta este aspectul *yin* al vieții daoiste și ca atare el nu exclude — cînd îi vine vremea — aspectul *yang*, acela de a-și găsi bucurie în vigoare, astfel încît disciplina *taiji-quan* a mișcării corpului, a curgerii și a legănării, este apreciată la fel de mult ca și așezarea în meditație.[17]

太極拳

Faptul că Zhuang zi a pus în lumină calea intuitivă a înțelegerii lui Dao fără a apela la artificialitatea „exercițiilor spirituale" este subliniat de către criticul său, Ge Hong (cca. + 300), un daoist xian, care a denumit calea lui Zhuang zi o simplă „conversație pură" (*qing tan*), la fel cum dublurile sale moderne ar putea-o numi „simplă intelectualizare" sau o simplă „călătorie a minții". Zhuang zi, a scris el, „spune că viața și moartea sînt

清談

---

[17] Este greu să ne gîndim la un echivalent occidental al *taiji-quan*-ului. În parte dans, în parte exercițiu fizic și în parte luptă cu mișcări lente, el nu este totuși nici unul dintre aceste lucruri; mai degrabă: „*Taiji* ilustrează cel mai subtil principiu al daoismului, cunoscut ca *wuwei* ... a acționa fără a forța — a se mișca potrivit curgerii naturii ... și este cel mai bine înțeles privind dinamica apei" (Huang [1], p. 2).

același lucru, stigmatizează efortul de a-și păstra viața numindu-l sclavie obositoare și laudă moartea socotind-o odihnă; această doctrină se află la o foarte mare depărtare de aceea susținută de *shen xian* [nemuritorii 神仙 sfinți]."[18]

Zhuang zi se află cel mai aproape de schițarea unei metode de a-l atinge pe Dao prin vorbele unui înțelept numit Nü Ju, probabil o femeie:

> Buliang Yi avea înzestrarea unui înțelept dar nu și pe Dao. Eu îl am pe Dao dar nu am înzestrarea. [Hotărît că o femeie vorbește aici.] Am vrut să-i ofer învățătura mea, astfel încît el să poată deveni cu-adevărat un înțelept. A-i explica Dao al înțeleptului unuia care are înzestrarea unui înțelept pare lucru ușor. N-a fost deloc așa, însă am continuat să-i explic; după trei zile, a început să poată să nu mai bage în seamă treburile omenești [de exemplu grijile cu privire la statutul social, sau la cîștig și pierdere]. După ce n-a mai băgat în seamă treburile omenești, am continuat să îi explic; după șapte zile, el a început să poată să nu mai bage în seamă lucrurile exterioare [ca entități separate]. După ce n-a mai băgat în seamă lucrurile exterioare, am continuat să îi explic; după nouă zile, a început să poată să nu-și mai bage în seamă propria existență [ca ego]. După ce nu și-a mai băgat în seamă propria existență, a devenit iluminat. Devenind iluminat, a putut apoi să atingă viziunea Unului. Atingînd viziunea Unului, a fost apoi în stare să treacă dincolo de distincția dintre trecut și prezent. După ce a trecut dincolo de distincția dintre trecut și prezent, a fost apoi în stare să pătrundă pe tărîmul unde viață și moarte nu se mai află. Apoi, pentru el, distrugerea vieții nu mai însemna moarte și nici prelungirea vieții un adaos la durata existenței sale. El nu urma nimic și nu primea nimic. Pentru el, totul se năruia și totul se împlinea. Aceasta se cheamă liniște în tulburare. Liniștea în tulburare înseamnă desăvîrșire.[19] [102–101*a*]

---

[18] Creel (1), p. 22.

[19] *Zhuang zi* 6, tr. Fung Yu-lan (3), pp. 119-120.

Există un pasaj paralel în *Lie zi* în care însă zilele devin ani iar învățătorul nu mai spune nimic, povestindu-ne numai cum Lie zi a învățat să călărească vîntul sau, cum am spune noi, să meargă prin aer:

> La capătul a șapte ani, s-a mai petrecut o altă prefacere. Mi-am lăsat mintea să gîndească în voie, dar ea deja nu se mai ocupa de bine și rău. Mi-am lăsat buzele să rostească ce le place, dar ele deja nu mai vorbeau despre pierdere și cîștig. ... La capătul a nouă ani, mintea mea și-a dat frîu liber gîndurilor, iar gura a lăsat cale liberă vorbirii. De bine și rău sau de pierdere și cîștig nu aveam știință, nici cu privire la mine, nici cu privire la ceilalți. ... Interiorul și Exteriorul se amestecau în Unitate. După aceea, nu a mai existat nici o diferență între ochi și ureche, între ureche și nas, între nas și gură; toate erau la fel. Mintea mea înghețase, trupul meu putrezea, iar carnea și oasele se topeau laolaltă. Eram cu totul neștiutor cu privire la lucrurile de care se sprijinea trupul meu sau la ce se afla sub picioarele mele. Vîntul mă purta încoace și-ncolo precum pleava uscată sau ca frunzele care cad din copac. De fapt, nu știam dacă eu călăresc vîntul sau el mă călărește pe mine.[20]

Acest pasaj sugerează că *wuwei* este o stare a conștiinței apropiată de vis — plutirea —, astfel încît lumea fizică nu mai are realitatea dură prezentă în mod normal într-o minte obișnuită.

> Odată eu, Zhuang Zhou, am visat că sînt un fluture, un fluture care zbura încoace și-ncolo, plin de bucurie. Eu nu știam deloc că el este chiar Zhuang Zhou. Deodată m-am trezit și într-adevăr am fost Zhuang Zhou din nou. Nu știu însă dacă eu am visat că sînt fluture sau dacă eu sînt un fluture care a visat că eu sînt Zhuang Zhou.[21] [104*b*]

---

[20] *Lie zi* 2, tr. L.Giles (1), pp. 40-42. Se pare că Lie zi folosește metafore fizice pentru stări psihologice și astfel călăritul vîntului, mintea înghețată și trupul descompus nu trebuie înțelese literal.

[21] *Zhuang zi* 2, ad fin., tr. Fung Yu-lan (3), p. 64, mod. auct.

Sau, în altă parte:

> Cum pot eu să știu că dragostea de viață nu e o amăgire? Cum pot eu să știu că cel care se teme de moarte nu e precum un om care a stat în tinerețe departe de casă și deci nu are deloc de gînd să se mai întoarcă? ... Cum pot eu să știu că morții nu se căiesc că au ținut atît de mult la viață înainte? Cei care noaptea visează un banchet pot să se trezească a doua zi jelind și plîngînd. Cei ce visează că plîng și jelesc pot de dimineață să meargă la vînătoare. Cînd visează, ei nu știu că visează și-n mijlocul visului ei pot chiar să interpreteze vise. De-abia după ce se trezesc încep ei să-și dea seama că au visat. Mai tîrziu vine însă trezirea cea mare și atunci vom afla că viața însăși nu este decît un mare vis. Între timp însă, proștii socotesc că sînt treji și că sînt știutori. Făcînd subtile deosebiri, ei fac diferența dintre principi și grăjdari. Cîtă nerozie! Confucius și cu tine sînteți amîndoi într-un vis. Cînd eu spun că tu ești într-un vis, și eu sînt într-un vis.[22] [103*a*]

Sentimentul că lumea este ca un vis, pe care îl regăsim de asemenea în hinduism și budism, provine mai ales din faptul că remarcăm caracterul trecător al acesteia mai degrabă decît din speculații cu privire la cunoaștere și la adevăr, sau la epistemologie și ontologie, deși acestea apar și ele mai tîrziu. Mai ales pe măsură ce îmbătrînești, devine din ce în ce mai evident că lucrurile sînt lipsite de substanță, căci timpul pare a trece mai repede, astfel încît începi să-ți dai seama de caracterul lichid al solidelor; oamenii și lucrurile ajung ca niște lumini sau ca niște unde la suprafața apei. Noi putem face filme cu mișcare rapidă despre creșterea plantelor și a florilor, în care acestea par a veni și a dispărea ca niște gesturi pe care le face pămîntul. Dacă am putea filma în același fel civilizațiile și orașele sau munții și stelele, le-am vedea pe toate ca pe niște cristale de gheață

---

[22] *Zhuang zi* 2, tr. Fung Yu-lan (3), pp. 61-62.

care se formează și se dizolvă sau ca pe niște scîntei în flacăra focului din șemineu. Cu cît tempoul ar fi mai rapid, cu atît mai mult ni s-ar părea că privim nu o succesiune de lucruri, ci mișcarea și transformarea unui singur lucru — așa cum vedem valurile pe ocean sau mișcările unui dansator. Într-o manieră similară, ceea ce pare la microscop a fi o masă de umflături de plastic cu țepi zburliți este, pentru ochiul liber, pielea curată a unei fete. Simplificînd, misticismul este percepția că un singur lucru face totul. Daoiștii au spus acest lucru cu mai multă subtilitate, astfel încît „a face" nu înseamnă că un singur lucru, Dao, le forțează și le obligă pe celelalte.

În general vorbind, filozofiile Occidentului modern nu întîmpină cu prea multă bunăvoință această perspectivă ca de vis asupra lucrurilor, poate din pricina sentimentului că dacă sîntem numai vise nu sîntem importanți și că dacă nu sîntem importanți nu e nevoie să ținem seama unii de ceilalți. Cu toții am auzit clișeul că viața oamenilor nu face doi bani în China. Desigur, pentru că există din belșug; noi înșine devenim din ce în ce mai nepăsători pe măsură ce populația se mărește și mass-media ne determină să ne obișnuim cu statisticile unor imense măceluri. Nimeni însă nu a demonstrat necesitatea unei relații între opiniile metafizice ale oamenilor sau credințele lor religioase și comportamentul lor moral. Oamenii care sînt importanți pot să ajungă prea importanți, devenind astfel neplăceri care trebuie eliminate; și ar trebui să ne aducem aminte că torturile și arderile pe rug pe care le făcea Sfînta Inchiziție au fost comise cu o mare preocupare pentru soarta sufletelor nemuritoare ale ereticilor.

Adesea se pare că durerea este măsura realității, întrucît nu știu să existe vreodată durere fizică în vise, în afară de cazul în care există vreun motiv fiziologic

real. De aceea se fac frecvent glume despre cei care cred în lipsa de realitate a materiei, ei avînd mari greutăți cînd încearcă să convingă pe cineva de lipsa de realitate a durerii:

Unul din Deal vindeca prin credință,
Și spunea: „Durerea nu are ființă,
Dar cînd vîrful de ac
Îmi intră în piele ca-n sac
Nu-mi place de ce prind știință.

Și totuși corpul omenesc conține atît de mult spațiu liber, încît elementele sale ponderabile ar putea fi condensate și aduse pînă la mărimea acelui vîrf de ac, întrucît aparenta sa soliditate este o iluzie care vine din mișcarea rapidă a componentelor sale atomice — ca atunci cînd o elice care se învîrtește pare a deveni un disc impenetrabil. Poate că durerea este o formă de „condiționare", dat fiind că noi știm că acel tip de condiționare numit hipnoză poate fi un anestezic extraordinar și foarte selectiv.

Oricum, hai să încercăm să ne imaginăm un univers, un domeniu al experienței sau un cîmp al conștiinței lipsite de orice extremă care ar putea fi numită durere sau groază. Deși o persoană norocoasă ar putea petrece zile, luni și chiar ani în circumstanțe dintre cele mai confortabile și mai plăcute, va exista întotdeauna o neliniște, un gînd strecurat într-un colț al minții, că durerea într-o formă sau alta este, cel puțin, posibilă. Ea pîndește undeva la o cotitură, iar persoana în cauză știe că este fericită pentru că, peste tot în jurul său, se află cei care suferă. Orice experiență și orice act al conștiinței par să fie realizate din spectre diferite de vibrații care sînt în așa fel ordonate încît extremele lor, precum *yin* și *yang*, trebuie într-un fel sau altul să rămînă laolaltă. Dacă tăiem un magnet în două pentru a-i da la o

parte polul nord, descoperim că fiecare jumătate are acum ambii poli, sud și nord, la fel ca înainte. Astfel un univers fără polaritatea plăcerii și a durerii ar fi într-adevăr greu de imaginat. În multe societăți s-au făcut pași numeroși în direcția eliminării unor asemenea monstruozități precum tortura acceptată de lege sau, prin mijloace medicale, a durerilor cauzate de boli sau de chirurgie. Și totuși noi spaime par să le ia locul, iar spectrul morții există întotdeauna undeva în fundal.

Dacă, în aceste condiții, coborîm adînc în chiar natura senzațiilor, începem să ne dăm seama că nu dorim și nici nu putem dori un univers lipsit de această polaritate. Cu alte cuvinte, atîta vreme cît dorim să avem experiența numită plăcere subînțelegem, și astfel generăm, opusul său. De aceea și budiștii și daoiștii vorbesc despre Înțelept ca despre un om lipsit de dorințe, deși ultimii vorbesc despre el și ca despre cel ale cărui „bucurii și supărări se petrec tot atît de firesc ca cele patru anotimpuri", iar în aceasta se poate afla o cheie a problemei. Este oare vreodată posibil să nu dorești? A încerca să elimini dorința înseamnă, desigur, a dori să nu dorești.[23] Orice proiect de a suprima dorința ar merge în mod evident împotriva spiritului de *wuwei* și ar implica faptul că „eu" sînt un fel de forță/autoritate separată care poate fie să-și subjuge dorințele, fie să fie subjugată de ele. *Wuwei* înseamnă a te rostogoli laolaltă cu experiențele și sentimentele tale, așa cum vin și dis-

---

[23] Așa cum, desigur, budiștii au aflat foarte repede. Un lucru pe care oamenii nu-l înțeleg de obicei este că budismul nu este atît o doctrină, cît un dialog care însoțește o serie de experimente. Buddha nu a „afirmat", ca și cum ar fi fost vorba de o dogmă, că vindecarea suferinței stă în eliminarea dorinței (*trishna*). El nu a sugerat-o decît ca un experiment preliminar care, așa cum desigur intenționa și el, îi va face bineînțeles pe oameni să vadă că ei doresc să nu dorească, fiind astfel prinși într-un cerc vicios.

par acestea, ca o minge care plutește pe apa unui pîrîu de munte, deși de fapt nu există nici o minge, ci doar încolăcirile și șerpuirile pîrîului. Aceasta se cheamă „a curge cu clipa", deși este un lucru care se poate întîmpla numai atunci cînd ne este clar că nu există nimic altceva de făcut, întrucît nu există nici o experiență care să nu fie *acum*. Acest acum-curgător (*nunc fluens*) este Dao însuși, iar cînd acest lucru este clar nenumărate probleme dispar. Căci atîta vreme cît există noțiunea de eu însumi ca fiind ceva diferit de Dao, se acumulează tot felul de tensiuni, precum între „eu" pe de-o parte și „experiențe" pe de altă parte. Nici o acțiune, nici o forță (*wei*) nu va elimina această tensiune care apare din dualitatea cunoscător-obiect cunoscut, exact la fel cum nu poți să alungi noaptea de pe fața pămîntului. Numai lumina, sau înțelegerea intuitivă, va risipi întunericul. La fel ca în cazul mingii care plutește pe pîrîu, nu se opune rezistență la urcare, cînd se merge în sus, și nici la coborîre, cînd se merge în jos. A opune rezistență înseamnă a căpăta rău de mare.

> Un om beat care cade dintr-o căruță o să sufere poate, dar n-o să moară. Oasele sale sînt la fel ca ale celorlalți, însă el trăiește pățania într-un fel cu totul diferit. Spiritul său se simte în siguranță, el nu știe nici că s-a aflat în căruță și nici că a căzut din ea. Ideile de viață, moarte și frică nu-i pot pătrunde în suflet și de aceea nu suferă la contactul cu cele ce există în mod obiectiv. Și dacă vinul poate să-ți dea o asemenea siguranță, cu cît mai mult ți-o va da însăși Spontaneitatea?[24] [99*b*]

Aceasta este una din încîntătoarele exagerări ale lui Zhuang zi pe care o clarifică în altă parte, ca atunci cînd face diferența dintre *wuwei* și păstrarea căii de mijloc:

> Dar locul de mijloc dintre vrednicie și lipsa de vrednicie, deși pare a fi un loc potrivit, nu este așa — n-ai să poți să scapi vreo-

---

[24] *Zhuang zi* 19, tr. H. A. Giles (1), p. 232, mod. auct.

dată de necazuri acolo. Ar fi însă cu totul altfel dacă ai urca pe Cale și pe Virtutea ei și ai hoinări și ai rătăci, nici lăudat, nici condamnat, cînd ca un dragon, cînd ca un șarpe, schimbîndu-te după împrejurări și nedorind să acționezi vreodată într-un singur fel. Cînd sus, cînd jos, luîndu-ți ca măsură armonia, hoinărind și rătăcind alături de strămoșul celor zece mii de lucruri, tratînd lucrurile ca pe niște lucruri, dar nelăsîndu-le să te trateze ca pe un lucru — cum ai mai putea oare atunci să dai de necazuri?[25] [92*a*]

Mai jos, în același capitol, se întoarce la aceeași temă:

Fii atent la ce spun! Pentru trup, cel mai bine e să-l lași să meargă laolaltă cu lucrurile. Pentru simțirile tale, cel mai bine e să le lași să se-ndrepte încotro le e voia. Mergînd laolaltă cu lucrurile, n-ai să te desprinzi de ele. Lăsîndu-ți simțirile să se-ndrepte încotro le e voia, n-ai să cunoști oboseala.[26] [92*b*]

Merită însă subliniat din nou principiul că „tu" nu poți să mergi laolaltă cu „lucrurile" dacă nu înțelegi că nu există cu adevărat o alternativă, din moment ce tu și lucrurile sînteți parte a aceluiași proces — acum-curgătorul Dao. Sentimentul că există o diferență face și el parte din acest proces. Nu este nimic de făcut în legătură cu asta. Nu este nimic de nefăcut în legătură cu asta. Nu există decît curgerea și nesfîrșitele sale încolăciri — valuri, bule de apă, stropi, vîrtejuri și bulboane — iar tu *ești* asta.

Mi-ar plăcea să mă opresc aici, însă o asemenea afirmație evocă în multe minți un noian de întrebări. În loc de a experimenta acum-curgătorul — lucru care ar face ca totul să fie clar — aceste minți doresc tot felul de garanții preliminare că va fi sigur și profitabil să facă astfel și că o asemenea înțelegere a lucrurilor „merge"

---

[25] *Zhuang zi* 20, tr. Watson (1), pp. 209-210.
[26] Ibid., p. 216.

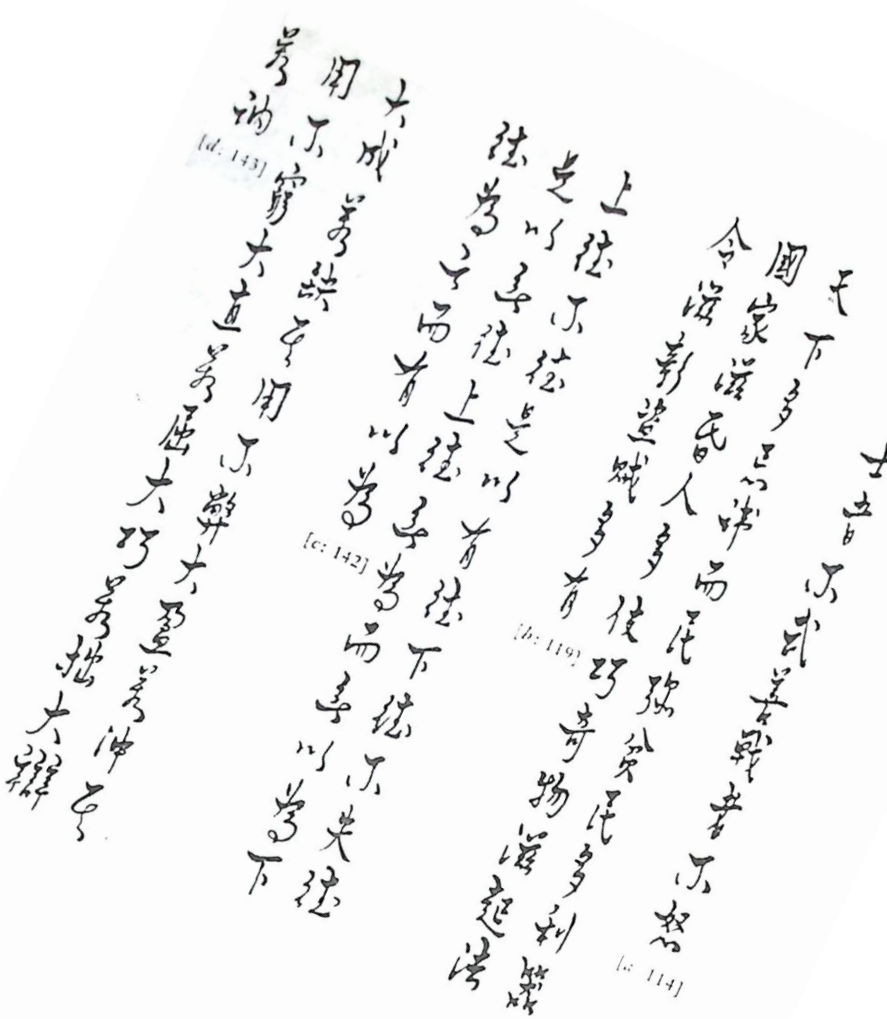
ca filozofie a vieții. Bineînțeles că merge și e chiar foarte eficientă, însă dacă e s-o urmezi din această pricină, de fapt n-o urmezi. Dar dacă această înțelegere există, atunci puterea sau virtutea *de* apare în mod spontan, 德 sau, așa cum spun creștinii, prin grația divină, care este diferită de simpla putere a voinței. Dîndu-ți seama că tu ești Dao, îi manifești automat caracterul magic — dar acesta, ca și grația, este ceva pe care nimeni nu-l poate pretinde pentru sine. Așa cum spune Lao zi despre Dao însuși: „Cînd lucrurile bune sînt îndeplinite, el nu le pretinde pentru sine (sau, nu le numește)."

[d: 143]

[b: 144]

[d: 157]

[c: 147]



[a: 77]

[b: 83]

[c: 106]

[d: 110]

[g: 77]

[f: 77]

[e: 77]

[d: 77]

[c: 74]

[b: 71] [a: 72]

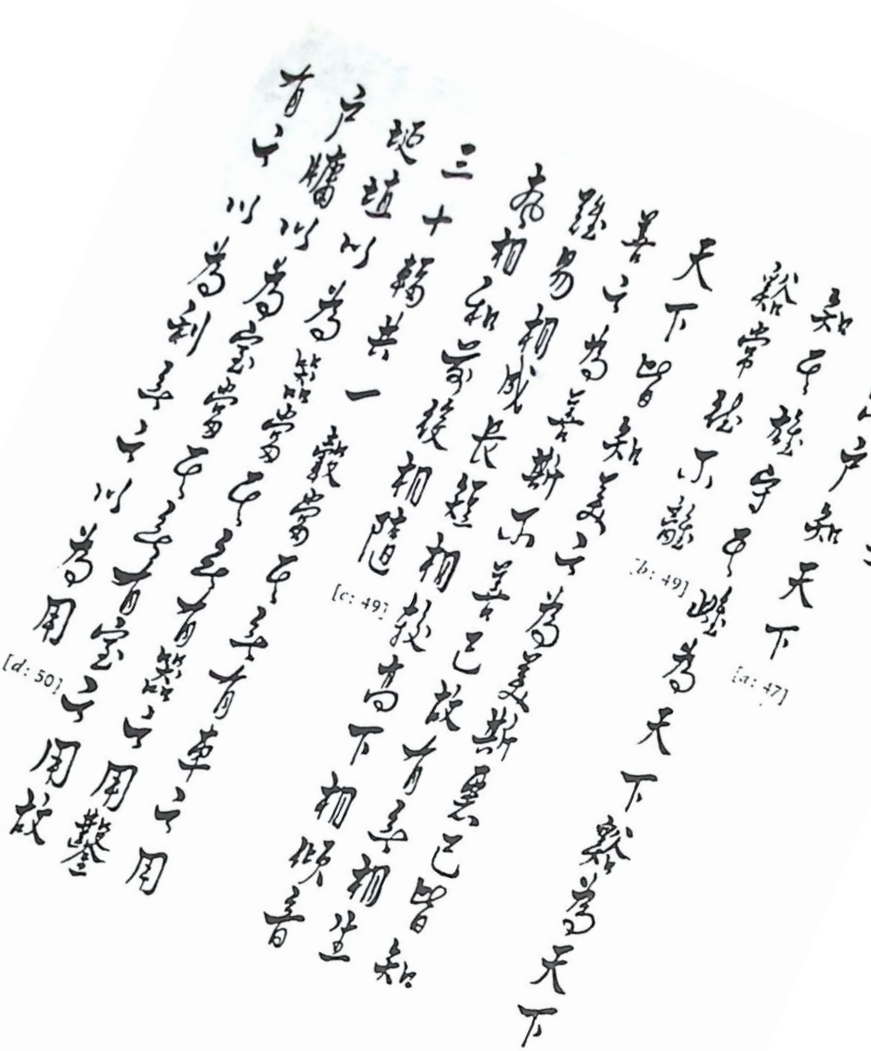
[a: 65]

[b: 63]

[c: 67]

[d: 69]

[e: 70]



Notă

Caligrafia de la paginile 88–105 și 134–139 a fost realizată de către Lee Chih-chang la rugămintea lui Alan Watts. Ea reproduce cele mai importante citate, din primii filozofi, care apar în această carte.

Deși paginile caligrafiate sînt numerotate în ordinea englezească, de la început spre sfîrșit, caligrafia în sine urmează ordinea chinezească și se citește de la coadă la cap, de la dreapta la stînga pe pagină și de sus în jos vertical pe coloane. Numărul care urmează litera identificatoare din parantezele de la capătul fiecărui citat trimite cititorul la pagina la care se găsește traducerea citatului respectiv. De exemplu, citatul *b* de pe pagina 139 apare în traducere la pagina 49, unde este identificat prin numărul 139*b*, așezat în paranteze.

Paginile 88–105 conțin mai ales selecțiuni din opera lui Zhuang zi, iar paginile 134–139, citate din Lao zi. Aranjarea acestor pasaje în paginile de caligrafie nu corespunde în mod necesar ordinii apariției lor în volumul de față.

De — Virtualitatea

Așa cum se spune că Dao descris de noi nu este adevăratul Dao, la fel s-ar putea spune că *de* (virtutea sau virtualitatea), în felul în care ni-l închipuim noi sau așa cum este prescris, nu este veritabilul *de*. Să ne aducem aminte că daoismul pornește de la recunoașterea faptului că lumea, așa cum este ea descrisă, este inclusă în lume, așa cum este aceasta, fără să fie însă unul și același lucru cu ea. Ca o cale de contemplație, daoismul înseamnă a fi conștient de viață fără a te gîndi la ea și a continua apoi această stare chiar și atunci cînd gîndești, astfel încît gîndurile tale să nu se confunde cu natura însăși. Acest lucru pare contradictoriu pînă cînd faci tu însuți experimentul, urmînd de exemplu sugestiile de la sfîrșitul celui de-al doilea capitol.

德

De este realizarea sau expresia lui Dao în viața concretă, însă termenul nu înseamnă virtute în sensul rectitudinii morale, ci mai degrabă în sensul în care vorbim despre virtuțile curative ale unei plante, avînd conotația de putere sau chiar de magie, cînd magia trimite la evenimente minunate și binevenite care se petrec spontan. În termeni teiști, *de* este ceea ce se petrece „din mila Domnului", spre deosebire de ce apare prin străduințele oamenilor, deși termenul nu implică în nici un fel vreo intervenție supranaturală în cursul naturii. Am putea să îl denumim și „virtualitate", așa cum a fost folosit cuvîntul de William Caxton pentru a desemna posesia

forței sau a puterii, sau ca atunci cînd Sir Thomas Browne a spus că „într-o sămînță de porumb zace în adormire virtualitatea multor altora, iară de aici purced uneori spre ființă o sută de lăstare". *De* este astfel deja prezent în „miraculoasa" fertilitate a plantelor, în formarea ochilor și a urechilor, în circulația sîngelui și în structura reticulară a nervilor — din moment ce toate acestea apar fără o direcționare conștientă. Culturile care limitează definiția „sinelui" la facultatea atenției conștiente atribuie de aceea aceste operații unui Dumnezeu exterior, sau „mecanismelor inconștiente" (*dei ex machina*).

Pentru daoiști însă, *de* înseamnă mai mult decît funcționarea noastră naturală, deși „mintea obișnuită [*xin*] este Dao". *De* este de asemenea și neobișnuita și astfel remarcabila naturalețe a Înțeleptului — talentul său firesc și neartificial de a se ocupa de lucrurile practice sau de cele sociale, pe care John Lilly îl numește „control al coincidenței".

> Virtutea superioară [*de*] nu este (intenționat) virtuoasă
> și astfel este virtute.
> Virtutea inferioară rămîne mereu virtuoasă
> și astfel nu e virtute.
> Virtutea superioară nu folosește forța,
> dar nimic nu rămîne nefăcut.
> Virtutea inferioară folosește forța,
> dar nu împlinește nimic.[1] [135*c*]

De rămîne însă adesea neobservat datorită caracterului său aparent comun, ca și cum ar presupune un fel de camuflaj spiritual sau un soi de anonimat, precum coloritul, în mod neintenționat protector, al unei păsări sau al unui fluture.

---

[1] *Lao zi* 38, tr. auct.

Cel mai împlinit pare s-aibă lipsuri;
Totuşi folosul său va dura şi nu se va toci.
Cel mai plin pare a fi gol;
Totuşi folosul său nu poate fi secătuit.
Cel mai drept pare a fi strîmb;
Cel mai îndemînatic pare nepriceput;
Cel mai bun de gură pare bîlbîit.[2] [135*d*]

Şi de asemenea:

Cel mai bun soldat nu este războinic;
Cel mai bun luptător nu este feroce;
Cel mai mare cuceritor nu ia parte-n război;
Cel ce ştie cel mai bine să-i folosească pe oameni,
mai jos decît ei se păstrează.[3] [134*a*]

Oricum, această atitudine nu este nici autoeclipsare deliberată, nici pedepsire de sine şi nici falsă umilinţă în prezenţa Aceluia care este mai mare decît noi înşine. Ea este mai apropiată de inocentul spirit practic al unei pisici — chiar dacă există „cunoaştere", în sensul că Înţeleptul îşi dă bine seama de artificialităţile lumii oamenilor.

S-ar putea spune că *de* este virtutea naturală, bazată pe pornirile interioare, spre deosebire de virtutea artificială, bazată pe urmarea regulilor — însă acest lucru nu ridică oare o distincţie artificială între natural şi artificial? Poate că o asemenea distincţie nu există de fapt în mod fundamental, din moment ce Dao este „acela de care nimic nu se poate îndepărta". Dar cei care nu îşi dau seama de acest lucru încearcă să intre în armonie cu Dao căutînd să pună în cuvinte principiile naturii şi apoi să le urmeze ca şi cum ar fi legi. Astfel Lao zi continuă capitolul său despre *de*:

---

[2] *Lao zi* 45, tr. Ch'u Ta-kao (1), p. 60.
[3] *Lao zi* 68, tr. Ch'u Ta-kao (1), p. 83.

仁 (Chiar și) cea mai mare voință de bine din lume [*ren*],
cînd e forțată, nimic nu-mplinește.
Cea mai bună dreaptă judecată, cînd e forțată,
nimic nu-mplinește.
Cea mai mare bună-cuviință, cînd e forțată,
nu iese bine
și astfel, ca-ntotdeauna, doar „munca pe brînci"
e folosită,
ca legea să fie pusă-n aplicare.[4] [134*b*]

De este astfel miracolul natural al celui care pare născut pentru a fi înțelept și omenos, comparabil în felul său cu ceea ce numim „specimene perfecte" de flori, copaci sau fluturi — chiar dacă noțiunile noastre cu privire la specimenul perfect sînt uneori prea formale. Astfel Zhuang zi scrie pe larg despre extraordinara virtute de a fi cocoșat și continuă prin a sugera că a avea o minte bizară poate fi și mai avantajos decît a avea un trup bizar. El compară cocoșatul cu un copac mare, care a atins o vîrstă înaintată în virtutea faptului că oamenilor nu le-a fost de folos, frunzele sale nefiind comestibile și ramurile sale fiind strîmbe și prea viguroase.[5] Oamenii care, din punct de vedere formal, sînt sănătoși și drepți, sînt luați în armată, iar copacii drepți și puternici sînt tăiați pentru a face din ei cherestea; înțeleptul se descurcă printr-o perfectă aparență de imperfecțiune, așa cum vedem în pinii răsuciți și în dealurile povîrnite din pictura chineză.

---

[4] *Lao zi* 38, tr. auct. Acest capitol este tradus în atîtea feluri încît uneori este greu să ne dăm seama că ele reprezintă același text chinezesc. A trebuit să presupun, pentru consecvența traducerii, că în a doua propoziție (cea despre dreaptă-judecată) *you* 有 trebuie citit *wu* 無.

[5] Vezi *Zhuang zi* 4, unde Zhuang zi de asemenea notează că asemenea copaci sînt socotiți sacri.

Multe pasaje din literatura daoistă îl ilustrează pe *de* cu referință la diferitele meșteșuguri — ale tîmplarului, măcelarului, rotarului, barcagiului și așa mai departe.

> Chui, artizanul, putea să deseneze cercuri cu mîna mai bine decît cu compasul. Degetele sale păreau a se obișnui atît de firesc cu obiectul la care lucra încît nici nu mai era nevoie ca el să-și adune în vreun fel gîndurile. Puterea minții sale rămînea astfel una și nu întîlnea nici o piedică.[6] [98*a*]

> Cei ce nu pot face ceva desăvîrșit fără să se folosească de arc de cerc, linie, compas și echer vatămă constituția naturală a lucrurilor. Cei care au nevoie de frînghii ca să lege și de clei ca să lipească se amestecă în funcțiile naturale ale lucrurilor. Cei ce caută să aducă mulțumire minții omului făcînd caz de ceremonii și muzică și propovăduind mila și îndatoririle față de semeni distrug în acest fel natura intrinsecă a lucrurilor. Căci o asemenea natură intrinsecă a lucrurilor există: lucrurile curbe nu au nevoie de arcul de cerc; lucrurile drepte nu au nevoie de linie; lucrurile rotunde nu au nevoie de compas; lucrurile dreptunghiulare nu au nevoie de echer; lucrurile care se lipesc nu au nevoie de clei; lucrurile care se țin strînse laolaltă nu au nevoie de frînghie.[7] [89*a*]

În același fel, tîmplarii japonezi de modă veche nu folosesc schițe și judecă totul după ochi, îmbinînd minunate piese de tîmplărie fără cuie sau clei. Arta însă se pierde, întrucît copiii lor, care ar trebui să înceapă să învețe meseria cel puțin de la șapte ani, sînt trimiși în schimb la școală ca să învețe birocrație și afaceri.

> Qing, șeful tîmplarilor, cioplea lemnul ca să facă un raft pentru instrumente muzicale. Cînd a fost gata, celor care i-au văzut lucrarea li s-a părut că fusese făcută de mîna unui duh. Prințul din Lu l-a întrebat: „Ce taină se ascunde-n arta ta?"
>
> „Nici o taină, Măria Ta, a replicat Qing, și totuși aici se află ceva. Cînd urmează să fac un asemenea raft, mă păzesc de orice

---

[6] *Zhuang zi* 19, tr. H. A. Giles (1), p. 242.

[7] *Zhuang zi* 8, tr. H. A. Giles (1), pp. 101–102, mod. auct.

micşorare a puterii mele vitale. Mai întîi îmi aduc mintea la o linişte desăvîrşită. După trei zile, în această stare uit de orice răsplată pe care aş putea s-o primesc. După cinci zile, uit şi de renumele pe care mi l-ar aduce lucrarea mea. După şapte zile, nu mai ştiu nimic de cele patru membre ale mele şi de forma trupului meu. Apoi, fără să mă mai gîndesc cîtuşi de puţin la curtea regelui, meşteşugul meu se strînge laolaltă şi toate cele din afară care mă tulbură dispar. Intru apoi într-o pădure de munte şi caut un copac potrivit. El conţine în sine forma de care am nevoie şi la care am să lucrez după aceea. Cu ochii minţii, eu văd deja raftul şi mă apuc pe dată de lucru. Dacă fac altminteri, n-are nici un rost. Astfel, eu îmi pun propria înzestrare naturală în relaţie cu cea a lemnului. Ceea ce oamenii credeau că ţine de mîna unui duh în munca mea se datorează numai acestui lucru."[8] [97*a*]

Aducîndu-ne aminte că Zhuang zi îşi pune uneori propriile cuvinte în gura lui Confucius, iată şi următoarea istorioară despre meşteşugul unui barcagiu:

Yan Yuan i-a spus lui Confucius: „Cînd am trecut vîltoarea Shang Shen, barcagiul şi-a stăpînit meşteşugul cu o minunată îndemînare. L-am întrebat dacă stăpînirea unei bărci e un lucru care poate fi învăţat. « Poate fi », a răspuns el. « Cel ce ştie cum să te ţină pe apă pare mai degrabă că te cufundă sub apă. El vîsleşte ca şi cum barca nici n-ar fi acolo. » L-am întrebat ce înseamnă asta, însă n-a vrut să-mi spună. Pot să vă întreb ce înţeles au vorbele lui?"

„Asta înseamnă", a răspuns Confucius, „că un asemenea om uită de apa din jurul său. El socoteşte că vîltoarea e şi ea doar pămînt uscat. Pentru el, răsturnarea bărcii e doar un accident obişnuit de căruţă. Şi dacă un om poate rămîne nepăsător în faţa răsturnărilor şi a accidentelor de orice fel, încotro să nu poată el să se-ndrepte cu uşurinţă?"[9] [98*b*]

---

[8] *Zhuang zi* 19, tr. H. A. Giles (1), pp. 240–241.

[9] *Zhuang zi* 19, tr. H. A. Giles (1), pp. 233–234. Există o traducere foarte diferită în Watson (1), p. 200, în care barcagiul spune: „Desigur. Un bun înotător capătă pe loc meşteşugul. Şi dacă un om poate să înoate pe sub apă, chiar dacă n-a văzut o barcă înainte, tot ştie cum s-o stăpînească."

Expertul nu poate însă explica întotdeauna secretul meșteșugului său și chiar atunci cînd, în scrierile lui Zhuang zi, o face totuși, explicația este întotdeauna întrucîtva greu de priceput. Iată ce spune rotarul:

> Cînd faci o roată, dacă lucrezi prea încet, nu poți s-o faci să fie trainică; dacă lucrezi prea repede, spițele n-o să se potrivească înăuntru. Trebuie să-ți faci treaba nici prea repede, nici prea-ncet. Trebuie ca mintea și mîna să se potrivească una cu alta. Cuvintele nu pot să explice ce anume este acest lucru, dar o artă misterioasă se află cuprinsă aici. Eu nu pot să i-o las mai departe fiului meu, și nici el nu poate s-o-nvețe de la mine. Iată de ce, la cei șaptezeci de ani ai mei, încă mai fac roți.[10] [91*b*]

Există însă în noi irezistibila tentație de a afla cum anume, ceea ce înseamnă a învăța secretul printr-o metodă lineară și pas cu pas, sau a asculta ce ți se spune. Cum se-ntîmplă că oamenii cer, de exemplu, să li se explice cum să danseze, în loc să se uite pur și simplu și să imite mișcările? De ce există o instruire formală pentru a preda un lucru atît de natural ca înotul? De ce trebuie oamenii să citească diverse cărți pentru a înțelege actul sexual? Mitologiile multor culturi conțin, în diverse forme, tema omului căzut din grație care o înlocuiește pe aceasta prin tehnologie:

> Cînd marele Dao a fost pierdut
> au apărut (ideile de) omenie și dreaptă-judecată.
> Cînd s-au ivit cunoașterea și inteligența
> au apărut și marile amăgiri.
> Cînd legăturile de familie n-au mai fost în armonie
> au apărut (ideile de) părinți buni și copii loiali.
> Cînd țara a cunoscut dezordinea și-a fost rău cîrmuită
> au apărut (ideile de) sfetnici loiali.[11] [134*c*]

---

[10] *Zhuang zi* 13, tr. H. A. Giles (1), p. 171.
[11] *Lao zi* 18, tr. a.t.

Organizarea organismului fizic este cu mult mai complexă decît aceea a oricărei corporații politice sau comerciale, și totuși ea funcționează cu un minim de control conștient. Circuitele creierului și ale nervilor sînt cu mult mai subtile decît orice sistem de calculator, însă noi nu știm cîtuși de puțin cum au crescut în noi. Cînd istoria a început însă, noi ne-am pus pe noi haine, am apucat uneltele și-am învățat cum să vorbim și să gîndim. Cum spune Lancelot Whyte:

> Gîndirea s-a născut din eșecuri. Cînd acțiunea îți aduce satisfacție, nu mai rămîne nimic care să-ți rețină atenția; a gîndi înseamnă a mărturisi o lipsă de adaptare la care trebuie să ne oprim ca să o luăm în considerație. Numai cînd organismul uman nu reușește să obțină un răspuns adecvat la situația în care se găsește, există substanță pentru procesele gîndirii, și cu cît eșecul este mai mare, cu atît acestea caută mai mult. ... Confucius este primul exemplu clar al unui om într-o asemenea situație. Preocupat de dezintegrarea societății primitive chineze, el a încercat să restaureze ordinea bizuindu-se pe puterea ideilor de a organiza comportamentul. El știa foarte bine ce încerca să facă: societatea trebuia îndreptată prin numirea fiecărui lucru cu numele potrivit, sau, așa cum a zis el, prin „rectificarea numelor" [*zheng ming*].[12]

正名

Daoiștii socoteau „rectificarea numelor" un cerc vicios, căci prin ce nume trebuie definite numele potrivite? Controlul conștient al vieții pare să ne amestece în rețele de complexitate și mai amețitoare, astfel încît, în ciuda succesului lor inițial, tehnicile creează mai multe probleme decît rezolvă.

Eșecul din care s-a născut gîndirea este, desigur, eșecul de a supraviețui. Daoiștii contemplativi, respingînd căutarea nemuririi, erau totuși cu siguranță preocupați de „trăirea pînă la capăt a vieții naturale," și aceasta este

---

[12] Whyte (1), p.1.

pricina pentru care Zhuang zi laudă cocoşatul sau copacul lipsit de folos. Ei mai spun însă şi că şansele de supravieţuire sînt mai mari atunci cînd nu te frămînţi cum să supravieţuieşti, şi că cea mai mare putere (*de*) este la îndemîna celor ce nu caută puterea şi care nu folosesc forţa. A te frămînta cu privire la cum să supravieţuieşti înseamnă a te uza, iar a căuta puterea şi a folosi forţa înseamnă a-ţi istovi cu totul propriul sistem. Cel mai bine te păstrezi curgînd fără nici o grijă, iar acest lucru este identic cu doctrina lui Isus despre grija zilei de mîine şi cu principiul din *Bhagavad Gita* cu privire la acţiune şi la nepăsarea faţă de rezultatele ei (*nishkama karma*). Tema se regăseşte peste tot în literatura spirituală a lumii: că vei primi dacă nu duci lipsă şi că celui ce are i se va da.

Pentru cei care simt că duc lipsă, acesta este un paradox exasperant. Dacă, undeva în străfundurile tale, doreşti cu disperare să supravieţuieşti şi să controlezi lucrurile, nu poţi cu adevărat să adopţi o atitudine nepăsătoare faţă de aceste acţiuni. Şi totuşi, e cert că încercarea de a pune capăt îngrijorării este încă un efort de a controla lucrurile şi, în spiritul *wuwei*, trebuie să-ţi permiţi libertatea de a te îngrijora — „să-ţi laşi mintea să se gîndească la orice vrea ea să se gîndească" (Lie zi). Dar „trebuie să-ţi permiţi" este numai o manieră de a vorbi, o ficţiune gramaticală din moment ce — ca să încheiem — tu eşti cel puţin tot ceea ce experimentezi, iar mintea sau conştiinţa ta este identică cu ceea ce numim spaţiu, în totalitatea sa. Dacă cineva îţi taie capul, acest lucru şi toată groaza implicită este ceea ce tu însuţi îţi faci. Totala lipsă de conştiinţă care „urmează" este contraponderea intens negativă a senzaţiei intens pozitive de a fi viu şi real, aspectul *yin* al lui *yang*. Perspectiva şi amintirea unei morţi cît se poate de reale — anihilarea totală — sînt cele ce dau vervă şi importanţă vieţii. La

fel ca în simbolul *yin-yang* al dublei spirale, ele sînt pulsiunile alternante ale acelei eterne serii de surprize numite sine, în care capacitatea de a uita este la fel de necesară ca memoria. Zhuang zi scrie despre moartea lui Lao zi:

> Maestrul a venit pentru că era timpul. A plecat pentru că a urmat curgerea naturală. Fii mulțumit de clipa pe care o trăiești și fii gata să urmezi curgerea; atunci n-are să mai fie loc de întristare sau bucurie. În timpurile de demult acest lucru se numea a scăpa din lanțuri. Lemnul se sfîrșește dar focul arde mai departe, iar noi nu știm cînd are să se stingă.[13] [93*a*]

Daoismul xian, cu practicile sale alchimice și de tip yoga pentru atingerea nemuririi sau, cel puțin, a unei mari longevități, a fost, deci, aproape antiteza învățăturilor lui Lao zi și Zhuang zi. Asemenea practici trebuie să fi existat deja în timpul lui Zhuang zi, căci el le ridiculizează:

> A inspira și a expira, a scoate afară aerul vechi și a trage înăuntru aer nou și curat, a te întinde ca un urs și a te cocoța precum o pasăre, îngrijindu-te numai de viața îndelungată — toate acestea reprezintă Dao indus [*dao yin*], practicat de adepții igienei, care speră să trăiască tot atît de mult ca Peng Zu.[14] [89*b*]

道引

Întrucîtva comparabilă este diferența din budism între Calea Înțelepciunii (*prajna*) și Calea Puterilor

---

[13] *Zhuang zi* 3 ad fin., tr. Gia-fu Feng (2), p. 59.

[14] *Zhuang zi* 15, tr. auct, adjuv. H. A. Giles (1) și Watson (1). Termenul *dao yin* se referă la exercițiile de respirație comparabile cu *pranayama* din Yoga. Peng Zu este echivalentul chinez al lui Matusalem. Oricum, în *Zhuang zi* 6 se spune că „oamenii puri din vechime își trăgeau respirația mai din străfundurile lor; oamenii de rînd numai din gîtlej". Ideea este, cum o interpretez eu, că dacă respirației i se permite să-și urmeze propriul curs, ea va deveni de la sine lentă și profundă, astfel încît nu mai e nevoie de exerciții artificiale. Cf. Welch (1), pp. 92–93.

(*siddhi*). Înțelegerea intuitivă poate să-i dea sau nu individului puteri supranormale, care funcționează pînă la punctul în care nu sînt dorite sau pretinse cu forța, căci cei cu adevărat treziți știu că adevărata lor *siddhi* este tot ceea ce se petrece în univers. Pe de altă parte, *siddhi,* la fel ca și telepatia și clarviziunea, poate fi cultivată prin discipline speciale, la fel cum sînt folosite exercițiile pentru igiena fizică. Însă oricît de departe sînt urmate aceste discipline, ele nu conduc la *prajna,* tinzînd mai degrabă să o obstrucționeze, prin încurajarea tipului de egocentricitate adesea remarcat la marii atleți sau actori. Zhuang zi îl critică pe Bo Lo pentru știința sa excesivă cu privire la antrenarea cailor:

> Caii trăiesc pe pămînt uscat, mănîncă iarbă și beau apă. Cînd sînt mulțumiți, își freacă gîtul unul de celălalt. Cînd sînt supărați, se întorc cu spatele și dau din copite către ceilalți. Doar pînă aici îi poartă dispozițiile lor naturale. Însă cînd sînt înhămați și li se pune zăbală și poartă o bucată de metal pe frunte, ei învață să arunce priviri pline de răutate, să-și întoarcă capul ca să muște, să se împotrivească, să-și scoată zăbala din gură sau să apuce hamul cu dinții. Și astfel natura lor a fost întinată — ceea ce este vina lui Bo Lo.[15]* [96*a*]

Combinînd termenii daoiști și budiști, am putea spune că *de* este virtualitatea, grația în trăire, care vine în mod natural din *prajna* — înțelegerea intuitivă a faptului de a fi unu cu Dao. *De* nu trebuie confundat cu *siddhi,*

---

[15] *Zhuang zi* 9, tr. H. A. Giles (1), pp. 108–109. Se poate presupune că de aici își trage numele jocul de polo.

* De asemenea, caracterul chinezesc, 伪 cu sensul de „fals", „simulat" sau „contrafăcut" poate fi literal tradus ca ceea ce omul 人 le face cailor 马. Ca imagine, caracterul *wei,* ca în *wuwei,* arată ca un cal îmblînzit și folosit de oameni. Vezi mai sus capitolul 4, „*Wuwei*", pp. 106–133.

așa cum este el cultivat de către gimnaștii psihofizici. Oricum, următorul pasaj din Zhuang zi este adesea citat de către daoiștii xian ca argument în favoarea cultivării puterilor miraculoase:

> Cel care înțelege Calea [Dao] hotărît că va stăpîni principiile de căpătîi. Cel care stăpînește principiile de căpătîi hotărît că are să știe cum să facă față diferitelor împrejurări. Iar cel ce știe cum să facă față diferitelor împrejurări nu are să lase vreun lucru să-i facă rău. Cînd un om are virtutea [*de*] desăvîrșită, focul nu poate să-l ardă, apa nu poate să-l înece, frigul și căldura nu pot cu nimic să-l atingă, iar păsările și fiarele nu pot să-i pricinuiască vreun rău.

Pasajul însă continuă:

> Eu nu spun că el ia în derîdere aceste lucruri. Vreau să spun că el face diferența dintre siguranță și primejdie, se mulțumește cu norocul sau nenorocul pe care îl are și este atent cînd vine și cînd pleacă. Și astfel nimic nu poate să-i pricinuiască vreun rău.[16] [90*b*]

Cu alte cuvinte, faptul că nimic nu-i pricinuiește vreun rău se datorează nu magiei, ci circumspecției inteligente.

Lie zi, deși avea reputația de a putea să călărească vîntul[17], îl citează pe Yang Zhu — părînd a-l aproba — într-un pasaj care pare a merge chiar mai departe decît Zhuang zi în aprecierea faptului de a lua viața ușor:

楊朱

> Lasă urechea să audă ce-și dorește să audă, ochiul să vadă ce-și dorește să vadă, nasul să miroasă ce-și dorește să miroasă, gura să spună ce-și dorește să spună, lasă trupul să aibă toată tihna

---

[16] *Zhuang zi* 17, tr. Watson (1), p. 182.

[17] Așa cum am sugerat deja, mă îndoiesc că acest lucru trebuie înțeles literal. A călări vîntul trebuie să fie echivalentul a ceea ce noi numim a pluti în nori sau a avea inima ușoară.

după care jinduiește și mintea să facă așa cum vrea. Ceea ce urechea dorește să audă este muzică și a o lipsi de ea înseamnă a pune piedică auzului. Ceea ce ochiul vrea să vadă este frumusețea trupească și a-l lipsi de ea înseamnă a pune piedică vederii. Ceea ce nasul dorește este să aibă lîngă el plantele frumos mirositoare *shu* [sîngerul] și *lan* [orhideea] și a-l lipsi de ele înseamnă a pune piedică mirosului. Ceea ce gura dorește este să vorbească despre ce e adevărat și ce e fals și dacă nu poate vorbi, atunci cunoașterii i se pune piedică. Ceea ce trupul dorește pentru tihna sa este căldura și o mîncare bună. Dacă i te pui împotrivă, împiedici ceea ce este firesc și esențial pentru om. Ceea ce mintea vrea este libertatea de a se abate oriunde îi e pe plac, și dacă ea nu are această libertate, înseși naturii omului i se pune piedică. Tiranii și cei care ne apasă ne pun piedică în fiecare din aceste feluri. Să-i răsturnăm și să așteptăm bucuroși moartea.[18]

Acest pasaj ar putea fi însă cu ușurință înțeles greșit dacă nu este citit în conjuncție cu ideea lui Zhuang zi de „post al inimii (minții)" (*xin zhai*). Cuvintele sînt din nou puse în gura lui Confucius, care vorbește cu cineva care a practicat postul obișnuit, sau religios, fără nici un fel de efect.

心齋

Încerci să te unești cu tine însuți, deci nu asculți cu urechile, ci cu inima (mintea); nu asculți nici cu mintea, ci cu spiritul [*qi*].* (Fă) ca auzul să se oprească la urechi și mintea să se oprească la gîndire (sau la simboluri). Atunci spiritul este un vid care îmbrățișează totul și numai Dao cuprinde vidul. Vidul este postul inimii (minții).[19] [93*b*]

氣

---

[18] *Lie zi* 7.5, tr. Waley (1), pp. 41–42.

[19] *Zhuang zi* 4, tr. auct. Textul este ambiguu aici. Fung Yu-lan, Lin Yutang și Watson consideră cuvintele pînă la asterisc (*) a fi la imperativ, în timp ce Giles le citește la indicativ, ceea ce mi se pare corect. A spune: „Nu asculta cu urechile, ci cu mintea" (la imperativ) nu se potrivește cu metafora postului minții. Lingvistica pură nu e de prea mare ajutor aici, întrucît pasajul trebuie

Pentru a înțelege aceste afirmații trebuie să ne întoarcem la filozofia daoistă fundamentală a ordinii naturale și a guvernării politice. „Dao iubește și hrănește toate lucrurile, însă peste ele nu se înscăunează stăpîn." Deci, în același fel, cîrmuirea trupului și a psihicului nu trebuie să fie egocentrică. Organelor de simț, sentimentelor și gîndurilor trebuie să li se permită să fie spontane (*ziran*), în credința că ele se vor ordona apoi armonios. A încerca să controlezi mintea cu forța este la fel ca a încerca să nivelezi valurile cu o scîndură și nu poate avea ca rezultat decît din ce în ce mai multe tulburări. Așa cum unii dintre propriii noștri psihoterapeuți au scris: „Lasă-ți mintea în pace"; aceasta este, desigur, exact ceea ce Zhuang zi înțelege prin a o face să postească. Astfel „a încerca să te unești cu tine însuți" trebuie să însemne a încerca să-ți supui trupul unei cîrmuiri autocratice. Există o paralelă clară în psihologia din Yoga indiană, așa cum se spune în *Gita*:

> Cel care se unește cu Divinul și cunoaște adevărul se gîndește: „Nu făptuiesc absolut nimic", căci, atunci cînd vede, aude, merge, doarme, respiră, vorbește, dă drumul, prinde, deschide și închide ochii, el susține că numai simțurile sînt ocupate cu obiectele simțurilor.[20]

înțeles în lumina filozofiei lui Zhuang zi în întregul său. Un text mult mai tîrziu, *Tai yi jin hua zong zhi* (o echivalare din secolul + 17 a unei tradiții Tang), spune: „Cînd cineva se uită la ceva sau ascultă ceva, urechile și ochii se mișcă și urmează lucrurile pînă cînd acestea au trecut. Aceste mișcări sînt toate doar niște slugi, iar cînd stăpînul lor ceresc [adică *qi*-ul] le urmează în sarcinile lor, aceasta înseamnă: a trăi laolaltă cu demonii" (tr. Wilhelm [2], p. 61). Acest fragment pare a surprinde sensul „postului" așa cum este explicat mai jos.

[20] *Bhagavad-Gita* 5. 8-9, tr. Radhakrishnan (1), p. 177.

În multe culturi oamenii sînt educați să nu aibă încredere în propriile organisme și, în copilărie, sînt învățați să-și controleze gîndurile, emoțiile și poftele prin diverse eforturi musculare: să-și încleștezeze dinții sau pumnii, să se încrunte pentru a se concentra, să se scarpine-n cap pentru a se gîndi, să se holbeze pentru a vedea mai bine sau să-și țină respirația ori să-și încordeze diafragma sau rectul pentru a-și inhiba emoțiile. Aceste sforțări sînt în mare măsură inutile, pentru că sistemul nervos nu este un circuit mecanic, ci unul electric, și nimeni nu se folosește de baros pentru a acorda un aparat de radio. Cei care își cresc copiii în acest fel sînt pur și simplu oameni lipsiți de inteligență, care socotesc că simpla forță poate să îndeplinească ceva. Ei îmi aduc aminte de povestea texanului care, mestecîndu-și trabucul, a înhămat o pisică la Cadillacul său care se stricase. Cînd trecătorii i-au arătat cît de absurd e un asemenea lucru, el a replicat: „N-aveți decît să credeți ce vreți, dar eu am un bici la mine."

Organismul uman are același tip de inteligență înnăscută ca și ecosistemele din natură, iar înțelepciunea nervilor și a simțurilor trebuie privită cu răbdare și respect. De aceea daoiștii, după cum subliniază Joseph Needham, au contribuit mult mai mult la știința chineză decît confucianiștii, căci dacă aceștia din urmă stăteau cu nasul prin cărți și se îngrijeau de respectarea regulilor, ceilalți observau natura. Literatura daoistă abundă în comentarii asupra comportamentului animalelor, insectelor, reptilelor, plantelor, vîntului, apei și corpurilor cerești, în timp ce literatura confucianistă este aproape în exclusivitate preocupată de relațiile politice și sociale. Needham continuă prin a arăta, prin paralele luate din Occident, că misticismul și empirismul se unesc împotriva scolasticismului — că ele se bazează pe lumea nonlineară a experienței mai degrabă

decît pe lumea lineară a literelor. Ceea ce este important pentru mistic nu este credința în doctrina corectă, ci atingerea adevăratei experiențe, în timp ce teologii scolastici nu au vrut să se uite prin telescopul lui Galilei întrucît credeau că știu deja, din Scripturi, ordinea cerurilor. Omul de știință și misticul fac amîndoi experimente în care ceea ce este scris este întotdeauna subordonat observării a ceea ce este.[21]

Confucianiștii, alături de scolasticii evrei, islamici și catolici și de fundamentaliștii protestanți, sînt precum turiștii care studiază hărțile și ghidurile de călătorie în loc să rătăcească liber și să admire priveliștea. Vorbirea și scrisul sînt fără îndoială minunate, dar tocmai din această pricină au o calitate hipnotică și fascinantă care poate duce la neglijarea naturii înseși, cînd ele devin un bine excesiv. Astfel, atunci cînd „domnia legii" este absolutizată și totul este făcut cum scrie la carte sau așa cum arată computerul, oamenii strigă disperați cerînd intervenția unei făpturi umane rezonabile.

Din acest motiv nu există reguli pentru *de* și prin urmare nu pot să existe manuale pentru a-i instrui pe judecători și pe avocați cu privire la echitate și fair play. Trebuie să „simți" aceste lucruri, în același fel în care rotarul lui Zhuang zi „simțea" cum se fac roțile, fără a putea să exprime acest „simțămînt" în cuvinte. Același lucru este adevărat și în muzică, pictură sau gătit, căci Lao zi spune:

---

[21] Needham (1), vol. 2, pp. 89–98. Ar trebui de asemenea subliniat că misticismul Fraților Spiritului Liber, al anabaptiștilor, al „nivelatorilor" și al quakerilor stă la baza filozofiei politice a lui Jefferson și a celorlalți care au formulat mult prea neglijata, din păcate, Constituție a Statelor Unite. Așa cum am sugerat în altă parte, există o contradicție specială între a încerca să fii un cetățean loial al unei republici și a crede că universul este o monarhie.

Cele cinci culori îți orbesc ochii;
Cele cinci sunete îți surzesc urechile;
Cele cinci gusturi îți sleiesc gura.[22] [134*d*]

El se referă, desigur, la regulile și clasificările formale ale acestor arte, spunînd că dacă socotești că nu sînt decît cinci culori, trebuie că ești orb, și că trebuie să fii surd dacă crezi că toată muzica trebuie să fie în scara pentatonică. Acesta este, vai, motivul pentru care școlile unde se învață aceste diverse arte produc atît de puține genii, și de ce geniul — persoana cu *de* — merge întotdeauna dincolo de reguli, nu dintr-un spirit neastîmpărat și antisocial, cu intenții ostile, ci pentru că izvorul muncii creative este o chestionare inteligentă a regulilor. Primii daoiști puneau ca atare sub semnul întrebării validitatea bunului-simț normal chinezesc și în general a celui confucianist.

Astfel, în Occidentul modern, la fel ca și în China comunistă sau în Japonia industrializată, daoistul ar fi cel care pune întrebări incomode cu privire la presupunerile fundamentale legate de o viață bună. Este oare un lucru atît de bun să trăiești mult? Ai prefera să mori cu un scîncet prelungit sau cu un strigăt glorios? Ți-ar plăcea cu adevărat să deții puterea, cum ar fi președinția Statelor Unite sau cea a unei mari corporații, în care să fii nevoit să iei decizii aproape în fiecare clipă și să nu te desparți niciodată de telefon? Dar dacă ai ajunge atît de celebru încît să fii recunoscut oriunde te-ai duce sau atît de bogat încît fiecare să vrea să te jefuiască? Sau ce este oare atît de bun într-o țară de o mediocritate organizată, în care fiecare trebuie să mănînce la fel, să se îmbrace la fel și să locuiască la fel — din moment ce toată lumea știe că varietatea este însuși condimentul vieții?

---

[22] *Lao zi* 12, tr. auct.

În mod fundamental, deci, *de* este puterea exercitată fără folosirea forței și fără interferență nejustificată în ordinea celor ce te înconjoară.

> A intra în pădure fără a mișca iarba;
> A intra în apă fără a naște vreo undă.[23]

德 Întorcîndu-ne la forma originală a ideogramei, *de* înseamnă a te potrivi cu unitatea ochiului și a inimii (minții). Aceasta este perceperea inteligentă a cursului lucrurilor, în felul în care navigatorul observă stelele iar marinarul supraveghează curenții și vînturile. Povestea *Kon Tiki* a lui Thor Heyerdahl (1) ilustrează perfect *de* în acțiune, căci ne arată cum el și echipajul său au călătorit pe o plută făcută din lemn de balsa, din Peru pînă în insulele îndepărtate din Mările Sudului, pur și simplu adaptîndu-se proceselor naturale ale oceanului. Totuși această inteligență este ceva mai mult decît simplu calcul sau simplă măsurare. Le include și pe ele, însă geniul lui Heyerdahl a constat în faptul că a avut o încredere fundamentală în sistemul unificat al propriului său organism și în ecosistemul Pacificului, și ca atare a fost aproape la fel de inteligent ca un delfin. În virtutea acestei atitudini a fost ajutat de către evenimente pe care nu le-a așteptat în mod conștient. În apă, lemnul de balsa s-a umflat astfel încît buștenii plutei s-au legat mai trainic unul de celălalt, și aproape în fiecare dimineață pe punte se găseau cîțiva pești zburători, ca mic dejun.

Într-un sens material și practic, Heyerdahl și alți asemenea daoiști au reușit. Dar succesul lor depinde de încredere și de lipsa unei frămîntări interioare frustrante, care la rîndul lor derivă din înțelegerea faptului că în curgerea naturală a lucrurilor și urmînd linia mi-

---

[23] *Zenrin Kushu* 10, p. 164, tr. auct.

nimei rezistențe, nu poate să se întîmple nimic rău. Nu cred că aceasta este atitudinea superficială a lui Pangloss, acea perspectivă entuziastă și nesocotită potrivit căreia aceasta este cea mai bună dintre lumile posibile.

Oricum, a spune că totul este cu mult mai dificil și cu mult mai subtil îi va descuraja pe cei naivi și-i va bucura pe acei mîndri atleți intelectuali care trebuie să fie siguri că, atingînd înțelepciunea, au făcut ceva extrem de greu. Superficialitatea lui Pangloss al lui Voltaire constă în faptul că el nu face decît să vorbească și că nu va striga de bunăvoie și fără să se rușineze dacă l-ar mînca un rechin. Hotărît că va striga, însă făcînd aceasta va simți că și-a trădat filozofia — fără să înțeleagă că țipătul și agitația reprezintă calea naturală de a se potrivi cu durerea. Daoismul nu este o filozofie care cere să-ți impui să fii calm și plin de demnitate în toate circumstanțele. Adevăratul și uimitorul calm al unor persoane precum Lao zi vine din aceea că ei sînt gata și acceptă chiar, fără să se rușineze, să facă ceea ce este natural în toate situațiile. Rezultatul incredibil este că sînt cu mult mai sociabili și mai civilizați decît cei care încearcă să trăiască riguros după reguli și slogane.

Încă o dată: un nou început

Al Chung-liang Huang

Acum cinci ani, cînd tatăl meu era pe moarte, soția mea și cu mine eram foarte mulțumiți să știm că o altă viață, foarte dragă nouă, creștea în trupul ei. Cel de-al doilea copil al nostru a fost conceput la foarte scurtă vreme după trecerea lui Alan în neființă. În timpul primelor luni de doliu pentru el, eram fericit să știu că o nouă viață va continua să conțină și să iradieze energia și spiritul lui Dao.

În 20 august 1974, nouă luni după plecarea lui Alan, timp suficient pentru coacerea rodului, am început să scriu aceste pagini pe cînd asistam la durerile facerii și participam și eu la naștere alături de soția mea, Suzanne. Eram aproape sigur că aceasta era, cu-adevărat, ceea ce Alan a vrut să spună prin „amuzament și surprize."

În timp ce respiram ca să călăresc pe valurile fiecărei contracții accelerate a lui Suzanne, am început să redescoperim sensul expresiei „muncile facerii" N.T.. „Femeie în muncile facerii". Ce expresie ciudată pentru a descrie o asemenea activitate musculară spontană a uterului cînd e gata să împingă afară fătul complet dezvoltat! Pe de altă parte, expresia „muncă grea" poate fi perfect neutră atunci cînd este aplicată non-intelectualilor. Oamenii primitivi lucrează în mod natural atunci cînd vînează sau pescuiesc. Țăranii muncesc din greu

---

N.T. Termenul englezesc folosit aici este „labor", o parte din sensurile în care este folosit în continuare putînd fi doar parțial redate în română.

ogorul. Țărăncile „muncesc" cu ușurință în timpul facerii, adesea în timp ce lucrează încă pe ogor. Numai noi, intelectualii, găsim conceptul de „muncă grea" înșelător.

[Tatăl meu a fost crescut într-un mediu strict confucianist. Niciodată nu ar fi acceptat noțiunea de a asista la nașterea vreunuia dintre cei șapte copii ai săi, deși mama mea a avut întotdeauna și posibilitatea și demnitatea de a-și naște copiii în propriul pat. O singură dată, în timpul războiului, a fost nevoită să se supună birocrației antiseptice dintr-un spital. Chiar și atunci, întrucît tot personalul medical plecase din pricina bombardamentelor puternice, bunica mea a asistat-o la nașterea mea, bizuindu-se pe priceperea ei instinctivă de femeie.]

Cînd s-a născut prima mea fetiță, Lark, am împărțit cu Alan bucuria și revelația pe care le încercam. Trăisem cît am putut de aproape experiența nașterii și a venirii pe lume. Eram în extaz și după aceea am dansat toată noaptea la lumina lunii. Am devenit acut conștient de superficialitatea și egoismul de care dădeam dovadă în toate încercările mele artistice. Mi-a devenit clar că, indiferent cum am să mă străduiesc, n-am să pot depăși vreodată acea experiență transcendentă. Alan a fost încîntat și mi-a mărturisit reținerea sa inițială în fața unei asemenea aventuri, pînă la nașterea unuia dintre nepoții săi. Ca și mine, și-a dat seama că toți anii săi de lecturi și scris despre uniunea cosmică, entitatea sexuală și natura universală nu se pot compara cu acea experiență reală. Era cu adevărat un miracol să vezi și să simți apariția unui mic univers conținut în bebelușul uman.

Ne-am adus aminte de toate poveștile daoiste cu meșterii-artizani care vorbeau despre imposibilitatea de a-și transmite arta generațiilor viitoare. Adevărata cunoaștere poate fi cuprinsă numai prin instinct și prin experiență concretă. Cît e de trist și cît e de caraghios să admiți că oamenii trebuie să meargă la școală ca să învețe cum să respire corect și să ia lecții despre aseme-

nea înzestrări naturale cum sînt înotul, dansul sau modul de a face dragoste.

Multă vreme prietenii vechi și l-au amintit pe Alan Watts pe cînd era tînărul savant strălucitor, bățos, cuvi-incios și mai ales foarte timid. În timpul vieții el a trecut prin multe schimbări, transformîndu-se din persoana întrucîtva înțepată, ușor snoabă și crescută după moda veche și ajungînd să fie cunoscut, atunci cînd l-am întîlnit eu, mai ales prin rolul său de guru al copiilor din generația *flower-power*. Era criticat de către egalii săi, mai ales de către academicieni, pentru ceea ce lor li se părea a fi o balansare abruptă în partea cealaltă. Îl și invidiau însă, întrucît în mod evident se distra de minune.

Prin talentul său teatral și prin simpla joacă, Alan a putut să renunțe la multe din inhibițiile victoriene și să creeze pentru sine și pentru ceilalți un fel curios de echilibru, care într-un fel sau altul îl susținea. Mai tîrziu a ajuns să depindă și mai mult de nevoia sa exterioară de a juca teatru și de a primi sprijin din partea spectatorilor. Solicitat în mod constant din exterior, el a avut prea mult succes ca să se oprească — și a fost prea strălucitor ca să se supună propriei sale naturi. A devenit exemplul perfect al omului occidental, ca victimă a unei lumi dominate de *yang*. El a relevat temeiul acestei tragedii, pe care o trăiesc mai toți oamenii în aceste vremuri lipsite de echilibru, admițînd: „Nu mă plac atunci cînd sînt treaz" și capitulînd încă o dată în fața unui pahar de votcă, chiar și atunci cînd știa deja că nu mai are nevoie și nici nu mai trebuie să se bizuie pe el.

Cînd am venit prima oară în America am fost surprins să descopăr cît de greu le e oamenilor să se atingă unul pe celălalt și să văd reținerea bărbaților de a împărtăși simpla afecțiune. Alan nu era o excepție. Ne-am plăcut unul pe celălalt de la început, dar puținele ocazii în care-mi amintesc ca el să fi fost afectuos și gata să se lase îmbrățișat erau de obicei după ce dansasem. Iar

pentru a dansa atît de ușor și cu atîta bucurie cum o făceam noi, cîteva pahare de încălzire erau adesea necesare. Întotdeauna am simțit încordarea în Alan și lupta continuă pe care o ducea pentru a se elibera de grelele sale poveri intelectuale. Călătoria lui Alan înspre propriul său Orient nu fusese una ușoară, căci el era tipul de om care-și creează singur capcane cu propriile cuvinte și care după aceea trebuie să-și dirijeze drumul înăuntrul și în afara lor. Pe ultima pagină din autobiografia sa, *In My Own Way*, scria: „Am încercat ani de zile să înțeleg lucrurile, ca filozof, dar în cuvinte totul iese rău: în alb și negru, fără culori ... ; cînd încerci să prinzi [viața] ca să afli ce vrei, vezi banalitatea nihilismului formal, în care universul este văzut ca « o poveste spusă de un idiot, plină de sunet și furie, fără nici un înțeles ». Dar acest sentiment de « nimicire prin propriile tale vorbe » este rezultatul încercării de a surprinde ceva care poate veni la tine numai de la sine." Să fi fost el oare pe punctul de a renunța la „a surprinde" și oare acel „ceva" începuse să vină la el de la sine?

M-am întîlnit cu Alan Watts după o vizită de un an pe care o făcusem cu tatăl meu acasă în China, după ce petrecusem deja paisprezece ani în America. Revenit în California, eram cu totul dezorientat, în multiplele mele identități. Pășeam precar pe cele două maluri ale propriei mele rupturi culturale. Alan mi-a reconfirmat credința că echilibrul dintre Orient și Occident a existat întotdeauna în mine, ca o experiență personală de creștere. Am recunoscut în Alan o rară și minunată capacitate de a fi atît occidental cît și oriental. El putea să fie amîndouă în același timp, cînd își dădea voie să o facă, trecînd cu ușurință dincolo de lipsurile din propria sa știință și experiență. Spre deosebire de atîția occidentali care încearcă să fie orientali dezmoștenindu-și propria cultură, Alan putea pur și simplu să fie el însuși. Știa că un guru cu ochi albaștri și piele roz putea fi cel puțin la fel de

inscrutabil ca unul cu ochii oblici și pielea galbenă. Nu exista nici o pricină pentru ca el să fie străin fie Occidentului, fie Orientului. Ne-a reamintit tuturor, atît prin succesele cît și prin eșecurile sale, cît de perfect naturală este lipsa de echilibru a vieții pentru noi toți. El ne-a arătat cum filozofia orientală a pătruns în toate domeniile vieții în Occident, pe măsură ce toată lumea deplînge dispariția blîndului Orient din pricina cerințelor industriale și tehnologice în creștere. Fără îndoială că au să existe și mai multe autostrăzi și furnale poluante în Est, în timp ce majoritatea marilor maeștri din Orient au să emigreze unul cîte unul în munții din Occident și la adăpostul centrelor de creștere spirituală de acolo. Adesea îmi pregătesc prietenii și elevii pentru șocul de a descoperi că următorul chinez pe care îl vor întîlni are să fie bine versat în jargonul tehnologic, dar complet ignorant cu privire la *tai ji* sau la Dao. Majoritatea prietenilor apropiați ca spirit de mine și care mi-au fost alături în studiile despre Est au fost occidentali.

O veche parabolă chineză povestește cum doi cai iuți au început o cursă de alergare dimineața, avînd soarele în spate, la *răsărit,* și la sfîrșit s-au găsit inevitabil cu fața la soare, la *asfințit. Călătoria spre Orient* a lui Hermann Hesse și *Călătoria spre soare-apune* (sau *Regele maimuță*) a lui Wu Cheng'en au în mod esențial aceeași temă. Ce este Estul și ce este Vestul? Cum pot două cuvinte ca *Dao* și *Dow* să devină un joc de cuvinte facil și un paradox, cînd au același sunet și totuși sînt atît de diferite în esență? În chineză est-vest, ca o expresie formată din două cuvinte, înseamnă „un lucru", „un ceva" — și poate „nimic".

Notă asupra caligrafiei mele

Caracterele chinezești care apar de-a lungul întregii cărți au fost executate în spiritul lui Dao. După ce mă gîndeam la unul din capitolele existente, pregăteam cerneala și pensula și meditam în chineză la esența cuvintelor și gîndurilor lui Alan, permițîndu-le să se miște trupește alături de mine, pînă cînd nu mai erau deloc separate de dans. Dansînd în continuare, desfășuram apoi hîrtia de orez și lăsam lucrurile să se petreacă de la sine, mișcînd pensula plină de cerneală în mod continuu, fără să mă opresc să gîndesc.

Calea ca o curgere de apă nu este calea unui singur om. Este calea universală. Caligrafia făcută de mine nu este a mea, în mod exclusiv; ea este și a lui Alan Watts, căci foarte mult din spiritul-energia sa au fost întrupate în mine atunci cînd am scris aceste cuvinte cu caractere cursive. Ea este de asemenea a ta, cititorule, atunci cînd ești în armonie cu noi pe această cale precum o curgere de apă.

În esență, dacă răsfoiți repede această carte, urmînd doar energia care o unește de la o pagină caligrafiată la alta, ar trebui să puteți simți spiritul lui Dao. Cuvintele sînt gînduri pentru a vă face să vă simțiți bine, iar aici aveți chiar cuvintele maestrului suprem care este Alan pentru a vă simți bine. Între timp, el vă avertizează să nu rămîneți prea mult la cuvinte; el dorește să vă jucați și să dansați cu aceste caractere chinezești ori de cîte ori vă simțiți capul greu și mintea înțepenită.

Dao este cu totul aici, în alb sau în negru sau la mijloc între ele. La urma urmei, Alan era cel care spunea: „Cînd ai prins mesajul, închide telefonul!" Deci, bucurați-vă de conversațiile pe care le aveți cu el; lăsați vorbele-dinăuntrul-căpățînii să se oprească atunci cînd inima-minte a fiecăruia se întîlnește cu a lui. Puneți cartea deoparte și dansați puțin.

Bibliografie

1. SURSE CHINEZE ORIGINALE

DAO JIA SI ZI XIN BIAN
Daoism: Cărțile Sacre 道家四子新編
de Yan Ling-feng
Commercial Press, Taipei, 1968

GUAN ZI 管子
Scrierile lui Guan Zhong, m. -122
(1) Fan Xuanling, ed., dinastia Tang +578 ~ +648
Retipărire, Zhejiang Book Co., 1876
(2) Tang Jinggao, ed.
Commercial Press, Shanghai, 1926; Commercial Press, Taipei, 1967

HANFEI ZI 韓非子
Scrierile lui Han Fei
Wang Hsian-shen, ed.
Commercial Press, Taipei, 1965

HUAINAN ZI 淮南子
Scrierile lui Liu An, m. — 122
Gao Yu, ed. (+205 ~ +212)
Chung-hua Book Co., Taipei, 1966

JIE ZI YUAN HUA ZHUAN 芥子園畫譜
Manualul de pictură din grădina de muștar. Colecții clasificate de facsimile ale vechilor maeștri chinezi.

Copii și comentarii de Wang An-chieh și Lee Li-oon.
Wen-kwang Book store, Hong Kong, 1956

LAO ZI: DAO DE JING 老子道德經
Comentariile originale ale lui Wang Bi, dinastia Wei (+226 ~ +249)
Ji Tang zu Lao zi Dao De Jing zhu
Retipărire a cărții *Gu yi chun xu beng*, 1884
I-wen Press, Taipei, 1950

LI JI 禮記
Însemnări despre rituri
Comentarii originale de Zheng Xuan, dinastia Han
(1) Harvard-Yenching Institute, Sinological Index Series No. 27
Chinese Materials and Research Aids Service Center, Inc., Taipei, 1966
(2) *Li ji ji xie*
Sun Hsi-tan, ed.
Commercial Press, Taipei, 1965
(3) *Li ji jing hua lu*
Chong-hua Book Co., Taipei, 1966

LIE ZI 列子
Scrierile lui Lie Yukou, secolul -4
(1) Zhang Gan, ed.
Commercial Press, Shanghai, 1959
(2) T'ang Ching-kao, ed.
Commercial Press, Taipei, 1965

SHI JI 史記
Însemnările Marelui Istoric al Chinei
de Sima Qian
Prefață datînd din 1747
Bei Yin, ed.
Dong Wen Book Co., Shanghai, 1884
Ediții ulterioare: Chun Xue Book Co., Shanghai, 1929
Commercial Press, Shanghai, 1934

Commercial Press, Taipei, 1965
Zhonghua Book Co., Beijing, 1973

WU QIU BEI ZAI LAO ZI JI CHENG ZHU BIAN 無求備齋老子集
de Yan Ling-feng
Chong-hua Book Co., Taipei, 1965

XIAN QIN ZHENGZHI SIXIANG SHI 先秦政治思想史
O istorie a gîndirii politice în China în perioada pre-Qin de Liang Ch'i-ch'ao
Commercial Press, Shanghai, 1925

YI JING 易經
Cartea schimbărilor
(1) *Han shi jing Zhou Yi can zu ji zheng*
Copii ale inscripției cu textul Yi Jing de pe stelele din dinastia Han
Chu Wan-li, ed.
Historical Language Studies, Central Research Study Bureau
Ediția nr. 46, Taipei, 1961
(2) *Yi Jing yun da yi*
Xie Meng, ed., dinastia Yuan
Commercial Press, Taipei, 1971

ZHONGGUO GUDAI ZHEXUE SHI 中國古代哲學史
Istoria filozofiei chineze vechi
de Hu Shih
Commercial Press, Shanghai, 1920

ZHONGGUO ZHEXUE SHI 中國哲學史
Istoria filozofiei chineze
de Fung Yu-lan
Commercial Press, Shanghai, 1934

ZHONGGUO ZHONG GU SIXIANG CHANG BIAN
中國中古思想長編
Ediția nespecializată a „Gîndirii chineze medievale" de Hu Shih

The Hu Shih Memorial Series
Mei-ya Publishers, Taipei, 1971

ZHU ZI KAO SHI 諸子考辨
de Liang Ch'i-ch'ao (1873-1929)
Chung-hua Book Co., Taipei, 1957

ZHUANG ZI 莊子
(1) *Zhuang zi nan hua jing*
Xiang Qi Lao Ren, ed.
Chung-hua Book Co., Taipei, 1917
Retipărire, Hung-yeh Book Co., Taipei, 1969
(2) *Zhuang zi*
Yeh Yu-lin, ed.
Guang yi Book Co., Shanghai, 1941
(3) *Bai hua Zhuang zi beng*
Yeh Yu-lin, ed.
Wen-yuen Book Co., Taipei, 1967
(4) *Zhuang zi yin de*
Harvard-Yenching Institute, Sinological Index Series
No. 20, 1965

2. LUCRĂRI ÎN LIMBI EUROPENE

Blofeld, John, ed., *The Zen Teaching of Huang Po on the Transmission of Mind*, Grove Press, New York și Rider & Co., Londra, 1958.

Brown, G. Spencer, *Laws of Form*, George Allen & Unwin, London, 1969, Julian Press, New York, 1972.

Chan, Wing-tsit, tr., *A Platform Scripture of the Sixth Patriarch*, St. Johns University Press, Jamaica, N.Y., 1963.

Chiang, Yee, *Chinese Calligraphy*, Methuen & Co., Londra, 1938. Ed. a treia, revăzută și adăugită, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1973.

Ch'u Ta-kao, tr., *Tao Te Ching*, George Allen & Unwin pentru Buddhist Society, Londra, 1937.

Creel, Herrlee G., *What Is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press, 1970.

Dhiegh, Khigh Alx, *The Eleventh Wing: An Exposition of the Dynamics of I Ching for Now,* Dell Publishing Co., New York, 1973.

Duthuit, Georges, *Chinese Mysticism and Modern Painting,* Chroniques du Jour, Paris, și A. Zwemmer, Londra, 1936.

Duyvendak, J. J. L., tr., *Tao Te Ching: The Book of the Way and Its Virtue*, John Murray, Londra, și Transatlantic Arts, Hollywood; Fla., 1954.

Feng, Gia-fu și Jane English, tr., (1) *Tao Te Ching*, Alfred A. Knopf, New York, 1972, Wildwood House, Londra, 1973.

(2) *Chuang Tsu: Inner Chapters*, Alfred A. Knopf, New York, 1974.

Forke, Alfred, *The World-Conception of the Chinese,* Arthur Probsthain & Co., Londra, 1925.

Forrest, Robert Andrew, *The Chinese Language*, ed. a doua revăzută, Humanities Press, New York și Faber & Faber, Londra, 1965.

Fung Yu-lan (1) *A History of Chinese Philosophy*, 2 vol., tr. Derk Bodde, Princeton University Press și George Allen & Unwin, Londra, 1952-53.

(2) *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. Derk Bodde, Free Press, New York, 1966.

(3) *Chuang Tzu: A New Selected Translation*, The Commercial Press, Shanghai, 1933. Retipărire, Paragon Book Reprint Corp., New York, 1963.

Gernet, J., „Entretiens du Maître de Dhyana Chen-houei du Ho-tsö", *Publications de l'École Française d'Extrême-Orient*, vol. 31, 1949.

Giles, Herbert A., tr. *Chuang Tzu: Mystic, Moralist and Social Reformer*, Kelly & Walsh, Shanghai, 1926. Retipărire, AMS Press, New York, 1972.

Giles, Lionel, tr., *Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzu*, E. P. Dutton, New York, și John Murray, Londra, 1912. Retipărire, Paragon Book Reprint Corporation, New York, f.d.

Graham, Angus Charles, *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, Lund, Humphries & Co., Londra și Clark, Irwin & Co., Toronto, 1958.

Heyerdahl, Thor, *The Kon-Tiki Expedition*, George Allen & Unwin, Londra, 1965, Rand McNally & Co., Chicago, 1968.

Hu Shih (1) „The Development of Zen Buddhism in China", *Chinese Political and Social Review*, vol. 15, nr. 4, 1932.

(2) „Ch'an (Zen) Buddhism in China, Its History and Method", *Philosophy East and West*, vol. 3, nr. 1, Honolulu, 1953.

Huang, Al Chung-liang, *Embrace Tiger, Return to Mountain: The Essence of T'ai Chi*, Real People Press, Moab, Utah, 1973.

Huyghe, René, *Art and the Spirit of Man*, tr. Norbert Guterman, Harry N. Abrams, New York și Thames & Hudson, Londra, 1962.

Kapleau, Philip, ed. și tr., *Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, Enlightenment*, Harper & Row, New York, 1966.

Kepes, Gyorgy, *The Language of Vision*, P. Theobald, Chicago și Alec Tiranti, Londra, 1945.

Legge, James, tr., *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, ed. Max Muller, 2 vol, Clarendon Press, Oxford, 1891. Retipărire, Dover Publications, New York, 1962.

Lin Yutang (1) *The Importance of Living*, William Heinemann, Londra, 1938, J. P. Putnam's Sons, New York, 1974.

(2) *The Wisdom of China and India*, Random House, New York, 1942, Michael Joseph, Londra, 1944 (2 vol.).

(3) *The Wisdom of Lao-tse*, Random House, Modern Library, New York, 1948.

Morgan, Evan, *Tao the Great Luminant*, Kelly & Walsh, Shanghai, 1934. Retipărire, Paragon Book Reprint Corp., New York, 1969.

Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, 5 vol., Cambridge University Press, 1954-74.

Radhakrishnan, Sarvepalli, tr., *The Bhagavadgita*, Harper & Row, New York și George Allen & Unwin, Londra, 1948.

Reps, Paul, *Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-Zen Writings*, Charles E. Tuttle Co., Tokyo și Rutland, Vt., 1957.

Rickett, W. Allyn, *Kuan Tzu*, Hong Kong University, 1965. Oxford University Press, New York și Londra, 1965.

Rose-Innes, A. C., *Beginner's Dictionary of Chinese-Japanese Characters*, ed. a patra, International Publications Service, New York, 1973.

Rozin, Paul, Susan Poritsky și Raina Sotsky, „American Children with Reading Problems Can Easily Learn to Read English Represented by Chinese Characters", *Science*, 26 martie 1971.

Schwenk, Theodor, *Sensitive Chaos*, tr. Olive Whicher și Johanna Wrigley, Rudolph Steiner Press, Londra, 1965.

Senzaki, Nyogen și Paul Reps, tr., *The Gateless Gate, or Wu Men Kuan (Mumon Kan) by Ekai.* J. Murray, Los Angeles, 1934.

Siu, R. G. H., *The Man of Many Qualities: A Legacy of the I Ching*, M. I. T. Press, Cambridge, Mass., 1968.

Sze, Mai-mai, *The Tao of Painting*, Bollingen Series XLIX, ed. a doua (2 vol. în 1), Princeton University Press, 1963.

Thoreau, Henry David, „Walking", în *Walden and Other Writings of Henry David Thoreau*, Random House, Modern Library, New York, 1950.

Waley, Arthur, *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te-ching and Its Place in Chinese Thought*, George Allen & Unwin, Londra, 1956, Grove Press, New York, 1958.

Ware, James R., tr., *The Sayings of Chuang Tzu*, New American Library, Mentor Books, New York, 1963.

Watson, Burton, tr., *Complete Works of Chuang Tzu*, Columbia University Press, New York, 1968.

Watts, Alan (1) *Zen Buddhism*, Buddhist Society, Londra, și P. D. and Ione Perkins, Pasadena, Calif., 1947.

(2) *Zen* (aceeași carte ca și cea de mai sus, însă adăugită), Delkin, Stanford, Calif., 1948.

Welch, Holmes, *The Parting of the Way*, Methuen & Co., Londra, 1958, Beacon Press, Boston, 1966 (cu titlul *Taoism: The Parting of the Way*).

Whyte, Lancelot Law, *The Next Development in Man*, Cresset Press, Londra, 1944, Henry Holt, New York, 1948.

Wieger, Leon, *Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification*, tr. L. Davrout, ed. a doua, 1927. Retipărire, Dover Publications, New York, 1965.

Wilhelm, Richard (1) *I Ching or the Book of Changes*, tr. Carry F. Baynes, Bollingen Series XIX, ed. a treia, Princeton University Press, 1967.
(2) *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*, tr. Carry F. Baynes, ed. revăzută Harcourt, Brace & World, New York, și Routledge & Kegan Paul, Londra, 1962.
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus,* Routledge & Kegan Paul, Londra și Harcourt, Brace & Co., New York, 1922.
Yampolsky, Philip B., ed. și tr., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Columbia University Press, New York, 1967.

Cuprins

Notă asupra pronunției 5
Cuvînt înainte, de *Al Chung-liang Huang* 7
Prefață 15
Prolegomene 18
Pronunția cuvintelor chinezești 22

1. LIMBA CHINEZĂ SCRISĂ 31
2. POLARITATEA YIN-YANG 46
3. DAO 66
4. WUWEI 106
5. DE — VIRTUALITATEA 141

Încă o dată: un nou început, de *Al Chung-liang Huang* ... 160
Notă asupra caligrafiei mele de *Al Chung-liang Huang* ... 165
Bibliografie 167

Redactor
HORTENZIA POPESCU

Apărut 1996,
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL

TERRA LUCIDA

COLECȚIE
DE SPIRITUALITATE UNIVERSALĂ

Terra lucida e pămînt luminos și lumină întrupată. E un ținut intermediar, un istm între universul vizibil, al omului, și universul transomenesc și transvizual, al ierarhiilor cerești. Textele acestei colecții îl invită pe cititor să iasă din *sensibil* fără a ieși din *real* – și să atingă astfel pragul dincolo de care pămîntul din noi devine pămînt văzător.

ANDREI PLEȘU

DAO – CALEA CA O CURGERE DE APĂ

Alan Watts – teolog, cercetător și profesor, interesat în egală măsură de Zen, mistică și filozofie – este un caz aparte între orientaliști: cărțile lui poartă amprenta unui spirit deschis, mereu în căutare, în fiecare dintre ele autorul izbutind să «scrie frumos *de nescrisul*».

Cu *Dao – Calea ca o curgere de apă*, ultima lui scriere și cea mai tradusă în lume, performanța *stilistului* Watts atinge apogeul. Textul pare să se fi alcătuit ca de la sine: el curge liber, acompaniat în marginea paginii de caligrafia chineză. Începe cu cîteva note despre Lao zi și operele daoismului, se oprește la limba chineză scrisă văzută ca mediul cel mai prielnic de apariție a acestei filozofii, trece în revistă conceptele daoiste esențiale – *Yin, Yang, Dao* și *De* (Puterea). Pledează pentru simplitate, naturalețe, firesc, intuiție, nonimixtiune, pe scurt pentru valorile proprii Orientului, atît de străine mentalității noastre; dar fără ca autorul său să deplîngă ori să acuze mentalitatea Occidentului. Convins că adevăratul Dao rezidă în convergența benefică a celor două lumi, Alan Watts nu îi cere cititorului decît să descopere un nou mod de a fi, participînd pur și simplu, prin *interacția* cu textul eseului său, la curgerea lui Dao.